AUTHOR:

REISACKER, ANTON JOSEPH

TITLE:

DER TODESGEDANKE BEI DEN GRIECHEN...

PLACE:

TRIER

DATE:

1862

Master Negative #

93-81319-21

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

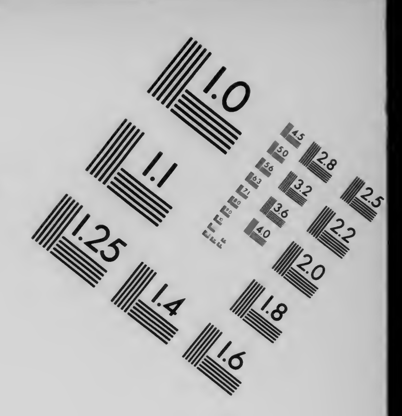
Reisacker, Anton Joseph, 1821-
Der todesgedanke bei den Griechen; eine historische entwicklung, mit besondere rücksicht auf Epikur und den römischen dichter Lucrez, von Dr. Reisacker... Trier, Lintz, 1862.
47 p. 28½ cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 12x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4.26.93 INITIALS: Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

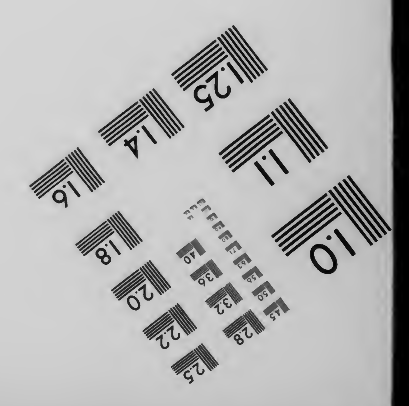
301/587-8202

Centimeter

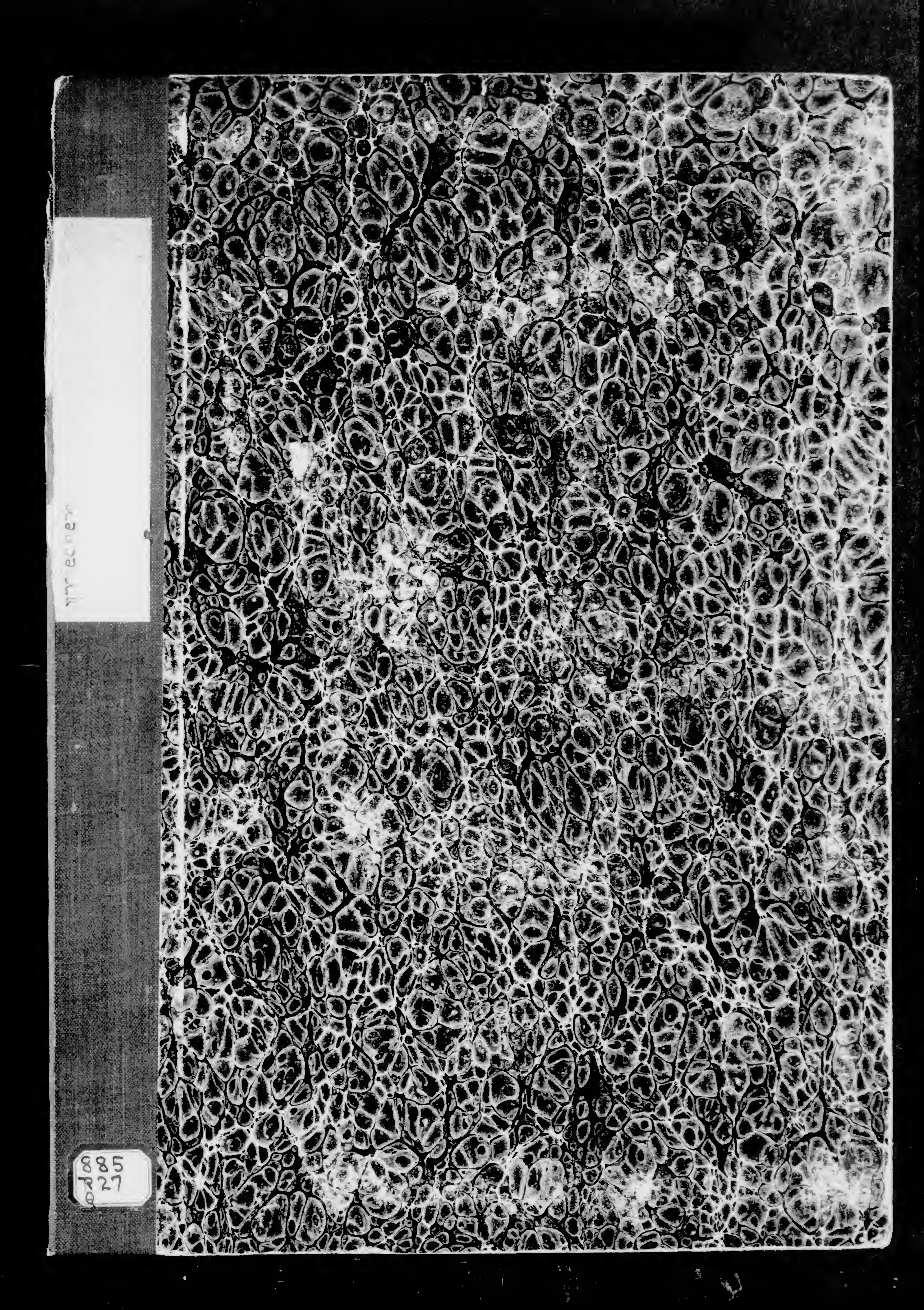
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.





2Kr Sehr selten

Vir. Ditges

19237/1.

DER

TODESGEDANKE BEI DEN GRIECHEN.

Eine historische Entwicklung,

MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF EPIKUR UND DEN RÖMISCHEN DICHTER LUCREZ,

von

Dr REISACKER,

Gymnasial-Director.

TRIER, 1862.

FR. LINTZ'SCHE BUCHDRUCKEREI.

Einer der ältesten Versuche der Beantwortung der grossen Frage nach dem Ursprunge des Uebels ist die Dichtung 'Werke und Tage' des Askräischen Sängers Hesiod. Der Versuch ist um so bedeutsamer, als er aus der unmittelbaren Anschauung einer trübsalvollen Gegenwart und aus dem Drange eigenster bitterer Lebenserfahrung hervorgewachsen ist; er ist ferner um so bedeutsamer, als er an eine der wichtigsten Ueberlieferungen der ältesten Vorzeit anknüpft, in welcher, wie spätere ernste Ueberzeugung selbst bei den Griechen und Römern sich ausspricht, das Menschengeschlecht der Wahrheit um so näher stand, als es näher stand seiner göttlichen Herkunft[1]). Der Dichter sieht sich in Mitten einer durch Habsucht, Hader und Streit tief zerrütteten Welt; er selbst hat das Uebel seines Zeitalters in herbster Weise in seiner nächsten Umgebung empfinden müssen, da ihn die Unredlichkeit des eigenen Bruders betrog. Um den Bruder zu rechtlicher Gesinnung und Lebensthätigkeit zu bestimmen, beginnt er seine Mahnung mit dem Hinweis auf die zweifache Erscheinung im Thun der Menschen, auf den guten und bösen Eifer, stellt dem letztern, der verderblichen Gewinnsucht, das Glück der Genügsamkeit mit dem einfachsten Leben entgegen und erinnert dabei an das göttliche Verhängniss, welches für Jeden den wahren Lohn des Wohlseins an den Schweiss der Mühe und Arbeit geknüpft hat. 'Denn tief bargen die Götter dem sterblichen Menschen die Nahrung'[2]). Der Gedanke an das harte gemeinsame Verhängniss führt den Dichter zur Erzählung der Sage von Prometheus. Der verschlagene Prometheus hatte es versucht, den Vater der Götter zu täuschen[3]). Da ersann Zeus den Sterblichen schwere Bekümmerniss: er barg ihnen die Nahrung und das Feuer. Als nun darauf Prometheus das Feuer stahl, da sandte Zeus zum Leide für die erfindsamen Menschen Pandora, das mit allen Reizen der Verführung ausgestattete Weib. Vordem hatten die Stämme der Menschen auf der Erde in glücklichem Zustande gelebt, 'frei von Leiden, von mühseliger Arbeit und von plagenden Krankheiten, welche den Tod bringen'[4]). Aber das Weib, so lautet der Mythus, nahm von

---

[1]) Plat. Phileb. c. 6 p. 16 C. Cic. Tusc. I 12, 26. de legg. II 11, 27. Vgl. Pausan. VIII 2, 2. [2]) Hesiod. W. T. ed. Goettling. 11—42. 286—290. S. Ranke 'Hesiodeische Studien'. Göttingen 1840. S. 11 ff. [3]) Der Versuch ist erzählt in der Theogonie 528 ff. [4]) Hesiod. W. T. 89—93. Im Wesentlichen übereinstimmend ist die Schilderung des Glückes des goldenen Zeitalters in v. 109—121; doch hängt der ganze folgende Mythus von den Weltaltern mit der Prometheusfabel nicht gehörig zusammen; er ist wahrscheinlich eine jüngere Dichtung. S. Schoemann 'Aeschylos gefesselter Prometheus' Einleit. Anm. 29.

dem Fasse den Deckel, goss es aus und schuf den Menschen bittere Trübsal. Einzig blieb die Hoffnung zurück; denn Pandora schloss den Deckel des Fasses, 'Zeus Rathschlusse gemäss, des donnernden Aegiserschüttrers'[1]). Der göttliche Rathschluss hängt mit einem andern, der in dem unmittelbar Folgenden angeführt wird, enge zusammen. 'Zahllos fuhr zu den Menschen der anderen Leiden Gewimmel. Voll ist rings vom Uebel die Erd' und voll auch die Meerflut. Auch Krankheiten beschleichen die Menschen bei Nacht und bei Tage, ganz ungeladen von selbst und bringen den Sterblichen Böses, schweigend, da ihnen der sinnende Zeus die Stimme geraubet. So ist nicht es vergönnt, zu entflieh'n Zeus waltender Vorsicht[2]). Das Uebel soll also an den Menschen heran kommen ungeladen von selbst, schweigend, im Voraus nicht bemerkt. Der von der strafenden Gottheit bezweckte neue Zustand des Menschen ist ein Zustand der **Furcht**, zugleich aber auch ein Zustand der **Hoffnung**. Der Mensch in der Ungewissheit von mannigfachem Leide und von den Krankheiten, den Vorspielen des Todes, bedroht, lebt in beständiger Furcht; aber eben der Umstand, dass er nichts von dem, was ihn da treffen soll, voraussieht, bewirkt auch wieder, dass in seinem Herzen neben der Furcht lebendig bleibt die Hoffnung. Hätte die Gottheit das den Menschen umschwebende Leid und Todesgeschick nicht in Dunkel gehüllt, die Voraussicht nicht verschlossen, das Leben des Sterblichen hätte in Unfreiheit, unter der drückendsten Fessel des Unvermeidlichen und Nothwendigen hinstarren müssen, das irdische Dasein wäre ein Stillstand aller Lebensthätigkeit, nur Grauen und Tod geworden[3]). Wie bei Platon, nach Socrates sinniger Bemerkung, die beiden natürlichen, einander entgegengesetzten Regungen des menschlichen Herzens, Schmerz und Lust, unzertrennlich sind, in einem Ende zusammenstossen, so hängen Furcht und Hoffnung, Bangen und Verlangen, im engsten, unauflösbaren Bande zusammen[4]). Dieser Zustand ist in der That im Vergleiche zu dem sorglosen, glückseligen Leben des Menschen vor dem Falle ein Uebel, und deshalb lag auch die Hoffnung ursprünglich mit den übrigen unheilvollen Wesen im Fasse der Pandora verschlossen zusammen; aber in demselben Zustande lag auch wieder eine Wohlthat, indem eben das Verschliessen der Zukunft den freien und kühnen Aufschwung der geistigen Kraft ermöglichte. Prometheus war der eigentliche Urheber des neuen Zustandes. So

---

[1]) v. 94—100. [2]) v. 100—105. [3]) Diesen Gedanken spricht auch die spätere griechische Philosophie aus, ohne jedoch des Mythus der Pandora zu gedenken. An die Stelle der Gottheit ist die Natur gesetzt. *Οἶμαι δὲ καὶ τὴν φύσιν ὁρῶσαν τό τε ἄτακτον καὶ βαρυχρόνιον τοῦ βίου ἄδηλον ποιῆσαι τὴν τοῦ θανάτου προθεσμίαν· τοῦτο γὰρ ἦν ἄμεινον. Εἰ γὰρ προῄδειμεν κἂν προεξετήκοντό τινες ταῖς λύπαις καὶ πρὶν ἀποθανεῖν ἐτεθνήκεσαν.* Plut. consol. ad Apollon. c. 11. Die Stelle ist wahrscheinlich der Trostschrift des Akademikers Krantor entlehnt. S. Schneider Comment. de Crantoris libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur. Zeitschr. für Alterthumswissensch. v. Zimmermann. 1836 S. 843. Derselbe Gedanke liess sich zur Empfehlung eines sorglosen Lebensgenusses verwenden, wie dies der Fall ist bei Horat. Od. III 29, 29

Prudens futuri temporis exitum Caliginosa nocte premit deus
Ridetque, si mortalis ultra Fas trepidat.

Von den neuern Erklärern der Pandorafabel hat zuerst, so viel mir bekannt ist, Leop. Schmidt im Rhein. Museum, Jahrg. X S. 333 in einer kurzen, lichtvollen Bemerkung auf die Beziehung der Hesiodischen *Ἐλπίς* auf den Tod hingewiesen, doch nur durch Vergleichung mit der Stelle im Gefesselten Prometheus bei Aeschylus v. 250—253 ed. Herm., nicht durch Erklärung aus dem Zusammenhange der Hesiodischen Stelle selber. [4]) Plat. Phaed. c. 3 p. 60.

erklärt es sich, dass in anders gestalteter Sage bei Aeschylus nicht Zeus, sondern Prometheus in die Brust des Menschen 'blinde Hoffnungen' einpflanzt und dadurch dem vorschauenden Blicke des Menschen das Geschick des Todes verschliesst[1]). Prometheus rühmt sich grade dieser That an erster Stelle. Erst an zweiter Stelle rühmt er sein anderes vermeintliches Verdienst um die Menschheit, die Zuwendung des Feuers.

Die an die Ungewissheit der Geschicke und des Todes geknüpfte bange Hoffnung und das Element des Feuers sind die beiden mächtigsten Hebel in der Entwicklung des Lebens der Menschheit. Der Besitz des Feuers, 'jener wohlthätigen Himmelskraft, die Alles bildet, Alles schafft', half dem Menschen im Kampfe mit der trotzigen Natur und hob ihn über die harte Nothdurft zu den Künsten des feinern Lebens empor; aber als erstes und eigenstes geistiges Mittel wirkte neben dem materiellen Mittel des Feuers die aus der Ungewissheit über die Geschicke und den Tod entspringende Furcht und Hoffnung, das unaufhörliche Bangen und Verlangen[2]). Diesen in die Brust des Menschen tief eingepflanzten Regungen entspricht das Wesen jenes Eifers, den Hesiod im Anfange seiner Dichtung und auch nachher als die allgemein herrschende Triebfeder des menschlichen Mühens um die Güter des Lebens nach seiner wohlthätigen und schädlichen Seite beschreibt[3]). Den Einfluss des Zustandes der Ungewissheit vom Tode auf den Lebens- und Thätigkeitstrieb des Menschen schildern auch mehr oder minder deutlich manche der lyrischen Dichter. Theognis beklagt eben diesen Zustand, weil er ihm nicht gestatte, jemals müssig zu sein und sorgenlos dem Genusse des Erworbenen zu leben[4]). Derselbe Dichter verehrt aber auch die Hoffnung als die Göttin, welche noch bei dem

---

[1]) Aeschyl. Prometh. v. 250—253 ed. Herm. *Τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατῴκισα.* Bei Hesiod erscheint das Aufleben der Hoffnung durch das Verschliessen der Voraussicht, dagegen bei Aeschylus letzteres durch ersteres bewirkt. Es erklärt sich, weil Aeschylus nicht wie Hesiod einen bessern Urzustand, vielmehr ein dumpfes, fast thierisches Hinleben der Menschen vor der That des Prometheus hergehen lässt. — Die Sage von Prometheus ist wieder anders gestaltet bei Platon im Gorgias c. 79 p. 523. Nach Platon wussten im Zeitalter des Kronos die Menschen wirklich die Zeit ihres Todes voraus und sie wurden lebend von lebenden Richtern gerichtet. Da hierbei Trug unvermeidlich war, so änderte Zeus den Zustand und zunächst liess er durch Prometheus das Vorauswissen den Menschen entziehn. Demnach ist in dem Mythos bei Platon das Verschliessen der Schicksalskunde nicht wie bei Aeschylus als Bedingung eines Auflebens der Geistesthätigkeit, sondern in höherer ethischer Bedeutung als Bedingung des Bestandes der Gerechtigkeit aufgefasst. [2]) Vgl. Schoemann in der Einleitung zum 'gefesselten Prometheus' S. 50. [3] In demselben Gedichte bezeichnet Hesiod selber die Triebfeder des bösen Bemühens des unthätigen, arbeitscheuenden Mannes als nichtige, nicht heilbringende Hoffnung. v. 498—502 *πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνήρ, κενεὴν ἐπὶ ἐλπίδα μίμνων, χρηΐζων βιότοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ.* — Auch Ranke knüpft in seinen 'Hesiodeischen Studien' die Prometheussage an den Mythos der *Ἔρις* an. Nach seiner Ansicht ist die Eröffnung des Fasses eben das Loslassen der bösen Geburten der *Ἔρις*, welche Hesiod in der Theogonie v. 266 ff. unter verschiedenen Namen aufführt. S. 21. Die von ihm ebendaselbst gegebene Beschreibung des Wesens der *Ἐλπίς* als einer geheimen Regung des Herzens, die besonders dem Armen gefährlich ist, indem sie ihm bald da, bald dort etwas vorspiegelt, was sich nicht erfüllt, stimmt zu dem Character der *Ἔρις*. Doch hat Ranke in der Auslegung des Mythos der Pandora weder bei der *Ἔρις* noch bei der *Ἐλπίς* die ursprüngliche enge Beziehung zum Uebel des Todes bemerkt. In Betreff der *Ἔρις* ist jedenfalls wichtig, dass Hesiod selber auf solche ursprüngliche Beziehung hinweist, indem er sie als Tochter der Nacht und somit als Schwester des *Ὕπνος* und *Θάνατος* aufführt. W. T. 17. Theogon. 212. 756. 225. Vgl. Ranke S. 6. [4]) Theognis 905 ff. ed. Bergk.

Menschen aushalte, wann die übrigen Göttinnen alle ihn verlassen [1]). Andere lyrische Dichter bezeichnen die an die Ungewissheit des menschlichen Daseins geknüpfte bange Hoffnung als die wesentliche Stütze, welche den Muth des Sterblichen unter den Wechselfällen des Schicksals aufrecht erhalte, welche den Menschen und insbesondere den Jüngling in Mitten des Wechsels und der Hinfälligkeit der Erscheinungen selbst vergessen lasse Alter und Tod [2]). Zumeist übereinstimmend mit Hesiod schildert Solon das heilsame und schädliche Sorgen und Mühen der Menschen und leitet dasselbe von den 'nichtigen Hoffnungen' her, durch welche die Menschen bei der Ungewissheit über die Geschicke der Zukunft ermuthigt, theils auf dem Meere trotz wüthenden Stürmen und Lebensgefahr den Gütern des Erwerbes nachziehen, theils zur Gewinnung des Lebensbedarfes auf dem Lande das Erdreich mit dem Pfluge durchwühlen oder künstliche Arbeit der Hände betreiben, theils endlich höherer Richtung folgend den Besitz der Weisheit und heilbringender Künste erstreben [3]).

An einer Unzahl von Stellen, in den verschiedenartigsten Formen und Wendungen, finden wir von Homer an bei den griechischen Dichtern den Gedanken an die Undurchdringlichkeit des Verhängnisses und an die Unsicherheit und Nichtigkeit des menschlichen Strebens wiederholt. Das Dunkel, welches die Gottheit über die Geschicke des Lebens und den kommenden Tod ausbreitete, erhielt und nährte im Herzen des Menschen die Hoffnung und trieb ihn an zu rastlosem Mühen und Ringen um die materiellen Güter des Daseins. Dasselbe Dunkel mahnte aber auch immerfort an die engen, unübersteiglichen Schranken der eigenen Kraft und an die Abhängigkeit von höhern Mächten. So lag in diesem Zustande auch wieder der wirksamste Hebel zur Belebung und Entwickelung des religiösen Gefühls. Wesentlich an der ernsten Auffassung dieses Zustandes hat sich bei den Griechen der Gegensatz der Vorstellung von den sterblichen, beschränkten, dem Leide verfallenen Menschen und den unsterblichen, mächtigen, leicht und leidlos hinlebenden Göttern hervorgebildet und geschärft. Dieser Gegensatz findet sich ungeachtet alles Menschlichen in der Erscheinung der Gottheiten doch im Allgemeinen im Glauben schon entschieden ausgeprägt bei Homer, in dem glanzvollen und heitern Jugendalter der hellenischen Dichtung [4]). Der Ernst des Gegensatzes steigert sich bei dem lyrischen und tragischen Dichter, je mehr nämlich der griechische Geist heranreift zur tiefern Einkehr in das eigene Innere und zur lebendigern Erfassung der höhern sittlichen Mächte, durch welche das Dasein des Sterblichen bedingt ist. Ja, je mehr in der tiefern Betrachtung das Selbstbewusstsein des Dichters erstarkt, um so höher steigt auch in seiner Vorstellung die Macht der Götter und selbst in das freudigste Hochgefühl der menschlichen Kraft und Würde mischt sich der tiefste Ernst des Gefühls der eigenen Schwäche und Ohnmacht. So ist Pindar

[1]) 1135 ff. [2]) Simonid. Am. fr. 1 ed. Bergk. Simonid. C. fr. 85, 5—10.

πάρεστι γὰρ ἐλπὶς ἑκάστῳ,
ἀνδρῶν ἣ τε νέων στήθεσιν ἐμφύεται.
θνητῶν δ'ὄφρα τις ἄνθος ἔχῃ πολυήρατον ἥβης,
κοῦφον ἔχων θυμὸν πόλλ' ἀτέλεστα νοεῖ·
οὔτε γὰρ ἐλπίδ' ἔχει γηρασέμεν οὔτε θανεῖσθαι,
οὔτ' ὑγιὴς ὅταν ᾖ, φροντίδ' ἔχει καμάτου.

Die *ἐλπίς* am Schlusse letzterer Stelle hat den Begriff der bangen Sorge und ist mit der *φροντίς* identisch. [3]) Solon. fr. 12, 4 ed. Bergk. [4]) Jl. XXIV 525 f. XVII 446 f.

tief überzeugt, dass der Mensch Antheil habe am Göttlichen. 'Eins ist der Menschen und der Götter Geschlecht; von Einer Mutter haben wir des Lebens Hauch. Aber, fügt er hinzu, es trennt uns die gänzliche Verschiedenheit der Macht: ist ja doch unser Leben ein Nichts; jenen aber bleibt ehern der Himmel ein ewig sicherer Sitz'. Und fortfahrend: 'Doch etwas nähern wir uns durch des Geistes Gewalt oder des Leibes Kraft' schliesst er diesen Gedanken wieder mit den Worten: 'obgleich wir nicht wissen, ob am Tage oder bei Nacht oder zu welchem Ziele das Schicksal uns zu wandeln gebeut' [1]). Aus der Auffassung des dunkeln Verhängnisses und der Unzulänglichkeit des menschlichen Strebens erwuchs jene tiefe und allgemeine hellenische Grundüberzeugung, dass Besonnenheit und Masshaltung, fromme Scheu und Furcht vor den Göttern in allen Dingen das Beste sei, dass die Götter nichts unerbittlicher als den Frevel der Selbstüberhebung verfolgen und strafen. In dem Glauben, dass die Götter es sind, welche dem Menschen das Gute verleihen und das Böse, dass nur das von den Göttern verliehene Gut gedeihe, dagegen das im Frevel der Selbstüberhebung gewonnene zu Grunde gehe, in diesem Glauben, der sich immer mehr läutert und zu dem höhern Vertrauen auf eine gerechte sittliche Weltordnung und auf die Gottheit des Zeus als deren höchsten Träger erhebt, gewinnen Furcht und Hoffnung auch in Bezug auf die jenseitige Welt allmählich festere Stützen [2]).

Die in der menschlichen Natur tief begründete Ahnung von einem Fortleben nach dem Tode entwickelte sich bei den Griechen schon früh in schroffer Auffassung des Gegensatzes von der Freude an der Herrlichkeit des frischen vollkräftigen Lebens im heitern Strahle des Sonnenlichtes zu der Vorstellung eines dumpfen traum- und schattenartigen Hinlebens im Dunkel der Nacht und im Dunkel der tiefen Erde [3]). Von den Schattengestalten in der Nekyia der Odyssee hat nur Tiresias ausnahmsweise durch besondere Gunst der Todesgöttin Persephone Geist und Besinnung [4]). Der Tod und das geheimnisvolle, unsichtbare Haus des Pluton oder Aïdes und der Persephone erschien im Allgemeinen den Menschen und Göttern verhasst [5]). Homer lässt den in der Unterwelt über die Schatten als König gebietenden Achill die bedeutsamen Worte sprechen, dass er gerne das ärmliche Loos eines Taglöhners im Dienste eines dürftigen Mannes übernehmen wolle gegen die Herrschaft über die hingeschwundenen Todten [6]). Mancher lyrische Dichter preisst und empfiehlt den heitern Lebensgenuss mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den nichtigen Zustand des Jenseits und auf das dem Tode zueilende freudlose Alter. In besonders rührender Weise spricht sich der wehmüthige Klageton in den Liedern des jonischen Dichters Mimnermus aus [7]). Selbst der jüngere jonische Dichter, der heiter scherzende Anakreon, kann in seiner Freude am Genusse des Lebens die Stärke seines Grauens vor dem Tode nicht verhehlen [8]).

[1]) Pind. Nem. VI 1 ff. vgl. Olymp. XII 5 ed. Bergk. [2]) Lasaulx hat in seiner Abhandlung 'De mortis dominatu in veteres' Monaci 1835, die historische Entwickelung der Ansichten vom Tode und die Lichtseiten der höhern Ahnungen des Alterthums nicht beachtet. [3]) Die spätere Philosophie bemerkt Folgendes über die Vorstellung vom Aïdes: *Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ᾅδην ἄγει.* Plutarch Consol. ad Apollon. c. 10. Die Worte sind wahrscheinlich von Krantor. S. Schneider a. a. O. S. 843. Die Todten heissen bei Homer *ἀμενηνὰ κάρηνα, εἴδωλα καμόντων, σκιαί, ἀφραδέες, ἀκήριοι.* Vgl. Naegelsbach Homer. Theologie S. 375 ff. Preller Griech. Mythologie I 640. [4]) Odyss. X 493. [5]) Naegelsbach H. Th. S. 379. [6]) Odyss. XI 488. [7]) Mimnermus fr. 1. 2, 1—7. 4. 5. 6. ed. Bergk. [8]) Anacreon fr. 43. *γλυκεροῦ δ'οὐκέτι πολλὸς βιότου χρόνος λέλειπται· | διὰ ταῦτ' ἀνασταλύζω*

Auf der Grundlage der Vorstellung vom dunkeln Reiche der Schatten entwickelte sich nur allmählig mit der steigenden Macht des persönlichen Bewusstseins und des ernstern sittlichen Bedürfnisses einer gerechten Ausgleichung des sittlichen Thuns und der Geschicke der Menschen der Glaube an eine über den Tod hinaus sich erstreckende göttliche Vergeltung, aber in reinerer und geläuterterer Vorstellung nur bei einzelnen hervorragenden, tief religiös gesinnten Geistern, und im Allgemeinen doch vorwiegend nur in der Auffassung der jenseitigen Bestrafung. Homer hat unleugbar schon ein lebendiges Bewusstsein von einer Gerechtigkeitspflege der Götter [1]); aber nur in wenigen, schwachen Andeutungen verräth er den Glauben an eine Strafgerechtigkeit nach dem Tode. Freilich ist es bei ihm bedeutsam, dass im Aïdes die Erinyen hausen; doch ist das Wirken der unterirdischen Mächte zumeist aufgefasst in der Bestrafung, die noch im diesseitigen Leben der Menschen auf der Oberwelt sich vollzieht [2]). Die Erinyen sind die Vollstrecker der Flüche im diesseitigen Leben; nur an zwei Stellen ist von rächender Strafe in der Unterwelt selber und zwar nur von Strafen des Meineids die Rede [3]). Homer kennt noch kein gemeinsames Gericht der Todten. Der in der Nekyia aufgeführte Schatten des Minos erscheint nur wie ein Nachbild seines auf der Oberwelt geführten Lebens, indem er auch im Tode sein früheres irdisches Richteramt fortübt [4]). Ebenso wenig ist Rhadamanthys bei Homer schon erhoben zum Richter der Todten [5]). Die in der Nekyia geschilderten büssenden Gestalten des Tantalos, Tityos, Sisyphos erscheinen nur als einzelne, aus späterer ethischer Betrachtung erwachsene Bilder von Züchtigungen, die ursprünglich gemäss örtlicher Dichtung dem diesseitigen Leben auf der Oberwelt angehörten, nicht dem Reiche der Todten [6]). Noch weniger verräth der Dichter den Glauben an eine jenseitige Belohnung. An einer einzigen Stelle schildert er den seligen Ort des Elysiums; aber Menelaus wird dorthin zu Rhadamanthys nur als Götterliebling, weil er mit einer Tochter des Zeus vermählt ist, und lebend versetzt [7]). Bei Hesiod ist die Vorstellung von jenseitiger Vergeltung im Wesentlichen nicht erweitert. Wie sehr auch der Dichter durch die ernste ethische Absicht seiner 'Werke und Tage' angewiesen ist, an das gerechte Walten der Götter zu mahnen, so redet er doch nicht von jenseitiger Bestrafung, und den Ort des Elysiums bezeichnet er mit dem Namen der Inseln der Seligen nur als Wohnort des hingeschiedenen göttlichen Geschlechtes der Heroen des Thebischen und Troischen Krieges [8]). Eben so wenig zeigt sich bei den lyrischen Dichtern die Vorstellung von einer Vergeltung im Jenseits besonders lebendig und entwickelt; dagegen tritt um so ernster und entschiedener der Glaube an das diesseitige Walten der göttlichen Gerechtigkeit hervor [9]). Solon spricht sein tiefes Vertrauen aus, dass das fromm erworbene Lebensgut dem Menschen gesichert bleibe vom untersten Grunde bis zum Gipfel gehäuft, dass

---

ϑαμὰ Τάρταρον δεδοικώς. [1]) Odyss. XIV 83 *οὐ μὲν σχέτλια ἔργα ϑεοὶ μάκαρες φιλέουσιν,* | *ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνϑρώπων.* [2]) Nitzsch Anmerk. zu Homer's Odyssee III S. 182 ff. [3]) Jl. IX 457. Odyss. XX 78. — Jl. III 278 XIX 260. Nitzsch a. a. O. S. 184 lässt nur an der letztern Stelle die Annahme einer Bestrafung in der Unterwelt selber gelten, bezweifelt aber die Aechtheit der Worte. [4]) Odyss. XI 568—572. Nitzsch III S. 305. 311. 354. [5]) Odyss. IV 564. Nitzsch III S. 316 ff. [6]) Odyss. XI 576—600. Nitzsch III S. 312 ff. Preller Griech. Myth. I S. 640. [7]) Odyss. IV 563—570. [8]) Hesiod. W. T. 170—174. S. Welcker Griechische Götterlehre I S. 821. [9]) Winiewski Index lectt. aestiv. Münster 1845. S. 13—18.

dagegen dem frevelhaft erworbenen sich das Unheil beimische und dass Zeus Strafe sicher folge, wenn auch erst in spätem Geschlechte [1]). Theognis, welcher den Zustand des Todten dem leblosen Steine vergleicht, spricht grade über die im diesseitigen Leben waltende harte Vergeltung seinen Unmuth aus, weil die Strafe auch den unschuldigen Nachkommen treffe [2]).

Pindar zuerst unter den griechischen Dichtern rückt mit dem Ausdrucke voller, lebendiger Ueberzeugung die sittlichen Motive und somit das Fürchten und Hoffen über die Schranken des irdischen Daseins in eine höhere Welt des Jenseits hinaus. Er ist sich dessen bewusst, dass die Gottheit hienieden das Gute belohne. 'Wer von den Sterblichen der Wahrheit Pfad sich im Herzen erwählt, der m u s s von den Seligen Glück empfangen' [3]). Das Erdenglück schwindet mit dem Tode: 'Wenn Einer in des Reichthums Besitz an Schönheit überstrahlt die Andern und in Wettkämpfen seine Kraft siegend bewährt hat, so bedenke er, dass es nur sterbliche Glieder sind, die er mit prächtigem Gewand umhüllt, dass ihm das letzte Gewand der Erde Schoos einst sein wird' [4]). Aber im Tode erstirbt nicht das bessere, göttliche Selbst. 'Zwar folgt der Leib Aller dem zwingenden Tode, doch es bleibt zurück die Gestalt des Lebens; denn diese allein entstammt von den Göttern' [5]). Mit dem lebendigen Bewusstsein von der Unsterblichkeit des bessern, göttlichen Selbst verbindet der Dichter die Ueberzeugung von einem Abschlusse der göttlichen Vergeltung im Jenseits. 'Was hier in des Zeus Reiche gesündigt worden, diess richtet unter der Erde Einer, den Spruch fällend mit bitterer Nothwendigkeit. Aber stets gleichmässig, wie am Tage so in der Nacht, erfreuen sich die E d l e n dort des Sonnenlichts leicht hinlebend' [6]). So glaubt der Dichter an eine A l l e n g e m e i n s a m e strafende und lohnende Vergeltung im Jenseits. Seine Auffassung vom Jenseits beruht zum Theile auf den ältern Vorstellungen Homers vom Aïdes und Elysium; sie ist aber erweitert und vertieft, namentlich durch Einflüsse der religiösen Speculation und der mystischen Culte seiner Zeit. Pindar glaubt mit den Orphisch-Pythagoreischen Weisen an eine Wanderung der Seelen, zugleich ist er von den beseligenden Hoffnungen der Eleusinischen Weihen erfüllt [7]). Doch diese neuen Anschauungen hatten eine besondere Bedeutung nur für den engen Kreis der ernstern philosophischen Denker; sie blieben im Allgemeinen fremdartig dem Glauben des Volkes.

Während die Vorstellung von einer jenseitigen strafenden Vergeltung in der Macht der nie verstummenden Stimme des Gewissens festen Grund und Boden hatte, fehlte dagegen dem religiösen Bewusstsein der Griechen zum Aufleben einer erhebenden Hoffnung die wesentlichste Bedingung, die richtige Erkenntniss vom Ursprunge des Bösen und von der höhern Bedeutung des irdischen Uebels. Die in der Prometheussage gelegene Ueberlieferung von einer ursprünglichen Verschuldung durch Auflehnen gegen die Gottheit hat sich im Bewusstsein der Griechen nicht erhalten. Bei dieser Unkenntniss musste, dem natürlichen Stolze des menschlichen Herzens entsprechend, die Neigung erwachen, die Schuld von sich auf andere Ursachen, auf die göttlichen Mächte selber zu schieben, namentlich in Fällen von unbegreif-

---

[1]) Solon fr. 12, 25—32. 3, 14 ff. ed. Bergk. [2]) Theognis. 731—754 ed. Bergk. [3]) Pind. Pyth. III 103 ed. Bergk. S. Dronke: 'Ueber die religiösen und ethischen Anschauungen Pindars'. Jahn's Jahrb. 1861. Suppl. IV 1 S. 107 ff. [4]) Nem. IX 13 ff. [5]) Thren. fr. 96. [6]) Ol. II 57 ff. [7]) Thren. fr. 95—99. 102. S. Naegelsbach Nachhomer. Theologie S. 405 ff. Dronke a. a. O. S. 110 ff.

lichem Irrthume und Verblendung. Von einer eigentlichen Bethörung und Verführung durch die Götter redet an manchen Stellen Homer; von den lyrischen Dichtern in deutlichstem Ausdrucke Theognis. Lezterer lässt dem Menschen durch das listige Lächeln eines Dämon den Sinn verblenden, also, 'dass trefflich ihm dünkt das Verderben bringende Böse, dass, was edel und gut, das ihm erscheine als schlecht' [1]). Solche den Begriff der Schuld und der göttlichen Gerechtigkeit von Grund aus trübende Anschauung konnte bei lebhaftem Erfassen entsetzlichste Furcht und bittersten Unmuth erzeugen, keineswegs aber tröstliche Zuversicht und Hoffnung.

Durch frommsinniges Erforschen der menschlichen Geschicke und des innersten Schuldbewusstseins gelangten die beiden Tragiker, Aeschylus und Sophocles, zu reinerer Ueberzeugung. Aeschylus bekämpft die Vorstellung des Volkes; er glaubt an einen bethörenden Einfluss von dämonischen Mächten, aber er knüpft ihn an die Bedingung der freiwilligen Schuld [2]). Nicht der Schuldlose wird von der Gottheit zum Falle gebracht, im Gegentheile, wer frommen Sinn wahrt, bleibt vor allem Leide geschützt und das Haus des Gerechten blüht immer segenumkränzt fort; das gottverhängte Unheil trifft nur den Schuldigen [3]). Die Gottheit selbst hilft den Frevel nachträglich durch sinnverwirrendes Zuthun mehren, so dass grade in der von ihr verhängten und geförderten Verblendung sich die Strafe desselben vollzieht. Durch ernstes Verfolgen des in den nationalen Sagen enthaltenen Verlaufes und Zusammenhanges der Geschicke ganzer Geschlechter gelangte Aeschylus auch zur deutlichsten Einsicht von einer Vererbung des Hanges zum Frevel durch die ganze Reihe der Glieder desselben Geschlechtes [4]). Mit ergreifendstem Ernste enthüllt er den geheimnissvollen, furchtbaren Gang der Geschicke, wie die erste frevle That wuchernd immer neuen, dem Stamme gleichen Frevel forterzeugt, indem der unentrinnbare Rachegeist jedesmal den Schuldigen drängt, bis dessen frevler Sinn sich im vollen Maasse entfaltet und aus dem empfangenen Leide neue Weisheit quillt. So ist des Dichters Betrachtung, wie die vorerwähnte des Solon, nur in gehobenerer und geläuterterer Weise, hauptsächlich hingelenkt auf das furchtbare göttliche Strafgericht, welches sich hienieden im Leben erfüllt, den Frevel unerbittlich bis in das spätere Geschlecht hinein verfolgt. Nur an wenigen Stellen weist er hin auf eine Vergeltung im Jenseits, und auch nur auf ein strafendes Gericht, welches die Frevler insgemein erwartet. Die Erinyen ziehen dem Schuldigen nach, bis ihn birgt des Grabes Nacht; aber auch todt ist er nicht erlöst. Auch dort unten richtet ein Rachegott, der mächtige Aïdes, ein anderer Zeus [5]). Dagegen deutet Aeschylus an keiner Stelle hin auf den Lohn eines bessern jenseitigen Daseins, und lässt er in dieser Hinsicht in seiner ganzen Auffassung auch nicht im Geringsten einen Einfluss der Eleusinischen Geheimlehren erkennen, mit denen er nicht minder als Pindar vertraut war [6]). Freilich legt er im Unterschiede von Homer den Geschiedenen persönliches Bewusstsein bei, ferner lässt er ihnen engste Beziehung zu den Lebenden, auf die sie auch im Tode und vom Grabe her noch helfend oder schadend zurückwirken; doch schildert er im Allgemeinen das Leben der

---

1) Naegelsbach H. Th. S. 70 ff. 317. 374. Theognis 402—406. 2) Vgl. Dronke: 'die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos' Jahn's Jahrb. 1861. Suppl. Bd. IV 1. S. 31 ff. 3) Aeschyl. Eum. 313 ff. 550 ff. ed. Dind. S. Dronke S. 33 ff. 4) Dronke S. 38 ff. 5) Eum. 395 f. 175 ff. 273 ff. Suppl. 415 f. 6) Winiewski Ind. lectt. aestiv. Münster 1857. S. 14 ff. Welcker 'die Aeschylische Trilogie' S. 104 f.

Schatten nach der ältern homerischen und volksthümlichen Weise als ein ödes und freudloses Dasein [1]).

Bei Aeschylus erscheint als Schwerpunkt der Motive des sittlichen Thuns die Furcht. Er selbst drückt dies aus mit den Worten: 'denn welcher Mann bleibt, wenn er Furcht nicht kennt, gerecht' [2]). Es ist ein wesentlicher Fortschritt in der sittlich-religiösen Anschauungsweise, dass Sophokles furchtbares Missgeschick nicht nur als Strafe für bewusste frevle That auffasst, sondern auch als verborgene göttliche Fügung für den, der von Schuld frei oder nur durch unfreiwillige Irrung in Schuld verstrickt ist [3]). Mit dieser Auffassung entwickelte sich bei ihm die Zuversicht auf ausgleichenden Ersatz, der sich schon hienieden in der Genugthuung des sittlichen Bewusstseins und auch in jenseits lohnender Vergeltung erfüllt [4]). Antigone trägt die Zuversicht in sich, dass ihr Thun den untern Göttern gefalle und dass sie jedenfalls im Jenseits den Ihrigen lieb und willkommen erscheinen werde [5]). Am hellsten und wärmsten leuchtet ein Strahl der bessern Hoffnung aus dem 'Oedipus auf Kolonos' hervor. Der greise Dulder, den unfreiwillige Schuld in unsägliches Leid gestürzt hat, empfindet zuletzt beseligenden Lohn in dem innern Frieden seines geläuterten und mit der Gottheit völlig versöhnten Gemüthes und, als sein Lebensende naht, folgt er willig dem Rufe des Gottes zum Tode. Zuvor schon hatte ihm die Tochter Ismene zugerufen: 'Jetzt heben dich die Götter, die dich erst gestürzt' [6]). Auf dem Gange zum Tode hallen ihm die Worte des Chors nach: 'Zahllose Leiden haben dich ohne deine Schuld bedrängt; so helfe jetzt ein gerechter Gott dir' [7]). Und wirklich, Wunderbares begibt sich: 'ein Götterbote nahm ihn weg; der Unterwelt harmlose Schwelle that sich ihm wohlwollend auf' [8]).

Es kann nicht geleugnet werden, dass die ganze Darstellung des Oedipus auf der tiefgläubigen Ahnung beruht, dass die Gottheit dem von hartem Lebensgeschicke Betroffenen das fromme Ausharren auch im Tode lohne. Bei keinem andern griechischen Dichter findet sich eine gleich erhebende Ahnung vom Jenseits. Sophokles ragt durch sie unter den Dichtern seines Volkes hervor wie Sokrates unter den Philosophen. Gleichwol bleibt zu beachten, dass die Auffassung des Dichters entschieden nach der Seite hin neigt, wonach der Tod des Dulders bloss als ein Uebergang in den Zustand der stillen, durch keinen Zorn der Gottheit und kein Leid weiter gestörten Ruhe erscheint, nicht aber als Anbruch eines freudigern, die Persönlichkeit des Todten wahrhaft beglückenden und beseligenden Daseins. Oedipus selber gibt in seiner Person nur das Bewusstsein kund, dass er endlich alle Noth des Lebens überstanden. Mit dem Hinweise auf diesen Gewinn schliessen die Trostworte des Chors an die jammernden Töchter [9]). Der im Leben schwer Bedrängte erlangt zuletzt, was der Chor für ihn bei den Mächten der Unterwelt erfleht hat, schmerzlosen und von der Qual der Erinyen und des Kerberos freien Tod [10]). Für solche Auffassung spricht auch der Umstand, dass, während sonst nirgendwo vom Dichter der Zustand des Todten als ein eigentlich freudiger und beglückender geschildert ist, an manchen Stellen von dem Tode das ganz insbesondere hervorgehoben

---

1) Winiewski a. a. O. Naegelsbach Nachhom. Theol. S. 407 f. 2) Eumen. 699 vgl. 521 ff. Dronke S. 100. 3) Ders. S. 67. 84 ff. 4) Ders. S. 85 ff. 99 f. 5) Soph. Antig. 897 ff. ed. Dind. 6) Oedip. Col. 394. 7) Ebd. 1565—1567. 8) Ebd. 1661 f. 9) Oed. C. 1722. 10) Ebd. 1556 ff. Naegelsbach a. a. O. S. 412.

wird, dass er die Einkehr sei in den Zustand der stillen Ruhe. Nicht nur, dass nach der gangbaren Vorstellung der Aufenthalt des Todten an die dunkle und freudlose Stätte des Aïdes gebunden bleibt: an verschiedenen Stellen wird sein Leben bezeichnet als ein Dasein ohne Empfindung des Leids und der Freude. So spricht es Kreon im 'Oedipus auf Kolonos' aus, dass den Todten kein Leid mehr berühre [1]). Elektra, welche weiss, dass sie durch ihr unaufhörliches Klagen den Mördern des Vaters Weh bereitet, muss doch zweifeln, ob sie damit dem Todten selber Freude schaffe [2]). Herakles, welcher das vernommene Götterorakel über das Ende seiner Mühen als Verheissung neuen Glückes gedeutet, gesteht zuletzt, als ihn das tödtliche Gift des Nestos verzehrt, seine Täuschung mit den Worten: 'doch war damit nichts Andres als der Tod gemeint: denn, die der Tod hinrafft, berührt kein Leiden mehr' [3]). Diesen Gewinn des Todes empfindet schon im Voraus der zum Tode entschlossene Aias tief und lebhaft, als er zuletzt noch in den Anblick seines frisch blühenden und sorglos hinlebenden Kindes versunken, ausruft, dass nicht zu wissen, was Schmerz, was Freude sei, unbewusst hinzuleben das Süsseste sei [4]). Auch Antigone schöpft Muth zum Tode aus dem Gedanken an den kommenden Gewinn, da der Tod die vielfach herbe Noth des Lebens löse und den Leidenden zur Ruhe bette [5]). Der Tod ist sonach, wie es in einem Sophokleischen Bruchstücke heisst, der letzte Arzt für alles Wehe [6]). Dass der Tod ein Arzt für alle Leiden, findet sich auch bei Aschylus ausgesprochen [7]). Bei beiden Tragikern wirkt also die ältere Vorstellung Homers nach, welcher die Todten nach dem Zustande, aus welchem sie gekommen, bezeichnet als die, welche des Lebens Mühsale bestanden [8]). Es kann nun bemerkt werden, dass solche Aussprüche in einer ganz natürlichen und gewöhnlichen, mitunter nur vorübergehenden Stimmung ihren Grund haben. Dem natürlichen Gefühlsleben des Menschen ist nämlich nichts entsprechender, als dass er im Hinblick auf das Unglück des Lebens das Verlangen nach dem Ende desselben in dem Tode kund gibt. Ebenso natürlich spricht sich ja andererseits die Freude an dem Genusse des Lebens in der Furcht vor dem Tode aus. Dieselbe Antigone, welche im Gefühle ihres Unglückes die Ruhe des Todes als Gewinn ansieht, lässt doch bei der Nähe des Todes wieder ihr Grauen vor demselben in ihrer Liebe zum süssen Leben erkennen, indem sie klagt, nun zum letzten Male das heilige Auge des leuchtenden Tagesgestirnes zu schauen [9]). In einem Bruchstücke lässt Sophokles das Leben als das allersüsseste Geschenk preisen, da ja nicht zweimal dem Menschen zu sterben gestattet sei [10]). Zur Ermittelung der Grundansicht des Dichters vom Tode und vom Jenseits bedarf es einer Erwägung seiner gesammten Anschauungsweise vom menschlichen Leben.

Unverkennbar ruht die Anschauungsweise des Dichters auf einer innigen Gläubigkeit und Frömmigkeit, die um so erhebender ist, als sie auch in dem schweren Unglücke, welches nicht mit persönlicher Schuld zusammenhängt oder doch das Mass derselben weit übersteigt, verborgene Schickungen der gerechten Gottheit und in dem Leiden selber eine Quelle höhern

---

1) Oed. C. 955. 2) Electra 355 f. 3) Trachin 1157 ff. 4) Aias 545—556. 5) Antig. 460 ff. 6) fr. 626. Ἀλλ' ἔσθ' ὁ θάνατος λοῖσθος ἰατρὸς νόσων. ed. Dind. 7) fr. 287. 229

Ὦ Θάνατε Παιὰν, μή μ' ἀτιμάσῃς μολεῖν·
μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν
ἰατρός, ἄλγος δ' οὐδὲν ἅπτεται νεκροῦ.

8) βροτοὶ καμόντες. S. Naegelsbach H. Th. S. 375. 9) Antig. 806 ff. 879 ff. 10) fr. 65.

Lohnes erkennt; gleichwol hat der fromme Dichter ebenso wenig als irgend ein anderer Dichter und Denker des Alterthums den höhern Werth des Leidens völlig begriffen, die Furcht vor demselben völlig überwunden, und durch seine tief sittlich-religiöse Anschauungsweise zieht sich eine andere, keineswegs erhebende, sondern an düstere Schwermuth und an trostlose Ergebung in das Nothwendige streifende Grundempfindung hin, welche am allerwenigsten das Vorhandensein einer vollen und kräftigen Zuversicht auf ein jenseitiges besseres und glückseligeres Dasein unterstellen lässt. Mag Sophokles als Anhänger des Eleusinischen Cultes mit begeistertem Ausrufe die durch geheimes Schauen sich erschliessenden jenseitigen Seligkeiten preisen [1]): aus dem ganzen Geiste und Ausdrucke seiner Dichtungen ergibt sich als Höhepunkt seiner Auffassung des Jenseits nur die Hoffnung auf die Einkehr in die stille Stätte der Ruhe und des Friedens.

Nicht nur aus einer grossen Zahl einzelner Aussprüche, sondern auch aus der ganzen Auffassung der menschlichen Geschicke ergibt sich, dass der Dichter von dem Gedanken an die Beschränktheit des menschlichen Daseins, an die Schwäche und Ohnmacht der menschlichen Natur und an den Unbestand des Glückes tief ergriffen ist [2]). Der gewaltige, vor allen übrigen lebendigen Wesen hervorragende, die feindlichen Mächte der Natur durch erfinderische Klugheit siegreich abwehrende und bezwingende Mensch weiss doch einem Uebel nicht zu entrinnen, dem Tode [3]); derselbe gewaltige Mensch trägt in dem Vorzuge seiner geistigen Natur auch die Gefahr, dass er vom Guten schreitet zum Bösen [4]). Auf die Schuld folgt die Strafe der unerbittlich gerechten Gottheit, und oft ist diese Strafe ein unnennbares Leid, verhängt selbst über den Schuldlosen oder für ein kleines Maass der eigenen persönlichen Schuld, für eine blosse, aus der Kurzsichtigkeit der menschlichen Natur entsprungene Irrung, indem der Einzelne auch noch die Folgen des frühern Frevels seines Geschlechtes abzubüssen genöthigt ist [5]). Und Fehlen ist, wie es der weise Teiresias in der Antigone ausspricht, allen Menschen gemeinsam [6]). Der Mensch tritt mit Hoffnungen in das Leben ein, und das Leben der meisten Menschen trägt sich fort in Hoffnungen [7]). Aber schon die Jugend ist voll des leichten und thörichten Sinnes [8]). Dieselben Hoffnungen, welche eine süsse Tröstung und im steten Wechsel der Zufälle des Lebens eine Stütze sind, wirken auch wieder als Trug flatternder eitler Begierden und ziehen Leid und Unglück nach sich [9]). So führt es der Dichter als einen viel gepriesenen Ausspruch an, dass das Böse demjenigen gut erscheine, dessen Sinn Gott zum Unheil kehre, und dass er nur flüchtige Zeit frei bleibe vom Unheil [10]). Es ist die vorherrschende Grundanschauung des Dichters, dass keinem Sterblichen jemals von der Gottheit schmerzloses Glück zu Theil werde, dass, wie über uns ewig am Himmel Arktos kreise, so auch immer im Leben Freud und Leid sich wende [11]). In der Betrachtung dieser Schwäche der menschlichen Natur und der Nichtigkeit

---

1) fr. 719

Ὡς τρισόλβιοι
κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ζῆν ἐστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

2) Dronke a. a. O. S. 65. 3) Antig. Chor 332—365. 4) Ebd. 365—376. 5) Dronke a. a. O. S. 69 ff. 6) Antig. 1023 f. 7) Trachin. 144—151. fr. 687 Ἐλπὶς γὰρ ἡ βόσκουσα τοὺς πολλοὺς βροτῶν. 8) Oed. Col. Chor 1229. 9) Trachin. Chor 124—126. Antig. Chor 615—620. 10) Antig. Chor 620—626. 11) Trachin. Chor 126—140. S. Dronke a. a. O. S. 65.

alles Glückes erscheint dem Dichter der Mensch als ein Nichts, als ein leerer Schatten und als Gestalt des Traumes [1]). Und während er sonst in Allem an fromme Ergebung in die höheren Fügungen mahnt und daran erinnert, dass der sterbliche Mensch wie ein Sterblicher gesinnt und bedacht sein solle, grade aus dem Leiden eine Heilung für sich zu gewinnen [2]), kann er doch im Hinblicke auf das ganze menschliche Leben mit seinem unabänderlichen Kreislaufe von thorheitsvoller Jugend bis zu der Stufe des kraftlosen, öden, ungeehrten Alters mit allen dazwischen liegenden Sorgen, Kümmernissen und Feindseligkeiten des Lebens nicht umhin, das Verlangen des Menschen nach Verlängerung des Lebens zu tadeln, ja den trostlosen Gedanken auszusprechen, dass überhaupt nicht geboren zu sein besser sei als Leben, und dass für den Lebenden das Beste sei, so schnell als möglich wieder dahin zu gehen, woher er gekommen [3]). Freilich gehört dieser schroffe, den Werth des menschlichen Daseins ganz verwerfende Ausspruch einer Dichtung an, welche wahrscheinlich der von trüben Erfahrungen erfüllten vorgerücktern Lebenszeit des Dichters entstammt ist [4]); doch erscheint der Ausspruch in der übrigen Auffassung des Dichters wohl begründet und er ist ein gewichtiges Zeugniss, dass Sophokles bei seinem ernsten und frommen Bemühen, die entsetzlichen persönlichen Geschicke Einzelner im versöhnenden Lichte einer gerechten göttlichen Weltordnung zu begreifen, die gemeinsamen physischen und moralischen Uebel des menschlichen Daseins in ihrer ganzen Fülle und Ausdehnung lebendig erkannte, aber in ihrer Ursache und in ihrer höhern Bedeutung für den Gewinn eines mit dem Tode neu anbrechenden herrlichern und glückseligern Lebens nicht begriff. Bei einer so ernst düstern Auffassung lässt sich nur die eine Ansicht des Dichters vom Tode unterstellen, wonach dieser der letzte Arzt für alles Uebel ist, und wonach der Sterbliche endlich ausgesöhnt mit der alle Schuld unerbittlich rächenden Gottheit in den stillen Hafen der Ruhe und des Friedens einkehrt. — Und doch, es fehlt nicht alle erhebende Hoffnung. Es wird doch mit dem Tode das Beste von dem, was den Menschen und namentlich das Herz des Edlen unter den Mühen des Erdenlebens so mächtig erhebt und beglückt, gewonnen; nur dass der Gewinn nicht die Persönlichkeit des Todten berührt, nicht eigentlich dem jenseitigen, sondern dem diesseitigen Leben angehört: es ist die in frommer Verehrung und im Ruhme der Nachwelt fortleuchtende und durch das diesseitige Leben nachwirkende Verklärung des Geschiedenen. Oedipus gewinnt nach dem Tode gottgleiche Verehrung als Heros [5]). Der Antigone und der Elektra wird vom Chore verherrlichender Ruhm verheissen [6]). Dem schuldlos bedrängten Philoktet verkündet die Gottheit des Herakles, welcher selber durch Leid und Kampf gottgleiche Ehre errungen, mächtigen Ruhm als künftigen Lohn [7]). Die Hoffnung auf Ruhm erscheint bei Sophokles auch als eine ganz wesentliche Triebfeder selbst der edelsten, für heilige Pflichten eintretenden sittlichen Kraft, für welche das Leben selbst allen Werth verliert, wenn äussere Ehre und Ruhm mangeln. Wenn Aias, der Held, ein Leben in Ehre als das höchste

[1]) Oed. R. Chor 1186—1193. Aias 125 f. [2]) Oed. Col. 1692 f. Philoct. 1316 f. fr. 749. 611. 515. 236.
[3]) Oed. Col. Chor 1211 ff.: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει
πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.
Vgl. fr. 500. Plut. Consol. ad Apollon. c. 11. [4]) Schneidewin 'Oedipus auf Kolonos' Einleit. S. 25. [5]) Oed. Col. 1760 ff. [6]) Antig. 817 ff. Electra 1081 ff. [7]) Philoct. 1418 ff.

ansieht und es nicht ertragen kann, mit beschimpftem Ruhm nach Art des gewöhnlichen Mannes sein Gemüth noch an eitler Lebenshoffnung zu erwärmen, vielmehr sich entschliesst, das Leben selbst zu zerstören, in der Hoffnung, durch diesen letzten Triumph der freien That im Tode neues Aufleben der Ehre zu gewinnen: so erscheint dies als eine Folge der geistigen Verwirrung, mit welcher ihn wegen seines Uebermuthes die Gottheit geschlagen [1]). Aber die Worte des Aias: 'Nein, schön zu leben oder schön zu sterben nur geziemt dem Edlen', ertönen auch aus reinem und frommem Munde. Elektra, welche im Bewusstsein der heiligen Kindespflicht zur Rächung des erschlagenen Vaters angetrieben, selbst den Tod nicht scheut, gedenkt doch auch ganz besonders des aus ihrem Thun erwachsenden künftigen Ruhmes, und sie hebt es hervor mit den Worten, dass 'schmählich zu leben für Edelgeborne schmählich ist' [2]). Der Chor aber selber spricht zu ihr die bedeutsamen Worte: 'Kein Edler wählt das Unglück, dass hinfort ruhmlos in Schimpf ende des Namens Ruf. So hast auch du, o Kind, erwählt ein allbeweintes, niedres Leben, um in dem Kampf mit Schimpf und Schande den Doppelpreis mit Einemmal dir zu erringen, des weisen und frommen Kindes Namen [3]). Selbst Antigone, welche im frommen Glauben an des Himmels ungeschriebene, unwandelbare Rechte entschlossen gegen Menschensatzung und Menschendünken ankämpft und von der Hoffnung erfüllt ist, dort unten willkommen zu sein den lieben Ihrigen, erhofft doch für ihren frommen Frevel auch künftigen Ruhm [4]). Ein Hinweis auf den Unwerth des Lebens in Unehre und Schmach wird auch noch in zwei Sophokleischen Bruchstücken anzunehmen sein, von denen das eine den, der ein elendes Leben erträgt, des feigen und unempfindlichen Sinnes zeiht, das andere gradezu aussagt, dass nicht sein besser sei als elend leben [5]). —

Die trostlosen, der sonstigen Heiterkeit und Freudigkeit der griechischen Weltanschauung schroff entgegengekehrten Aussprüche bei Sophokles, dass 'nicht sein besser sei als elend leben, ja, dass nicht geboren sein das Beste sei, dann aber für den Lebenden schnell wieder dahin zu gehen, woher er gekommen', sind deutliche Anklänge an Aussprüche des elegischen Dichters Theognis [6]). Bei letzterm hängen sie offenbar mit dem bittern Unmuthe über die eigene bedrängnissvolle Lebenslage zusammen. Aber dieselben Ansichten waren nach gewichtigen ältern Zeugnissen vielen Weisen gemeinsam [7]), und grade im Zeitalter des Sophokles hatten sie weiter verbreitete Geltung. Es lag dies in der ganzen Stimmung der damaligen Zeit, die nach siegreichem Kampfc mit gewaltigen Geschicken, die Gemüther zu stolzem und freudigem Selbstgefühle emporhob, nicht minder aber auch zu ernstester Betrachtung der furchtbaren Wechsel-

[1]) Aias 430—480. [2]) Electra 973—989. [3]) Ebd. 1081—1090. [4]) Antig. 72. 97. [5]) fr. 689
῞Οστις γὰρ ἐν κακοῖσιν ἱμείρει βίου,
ἢ δειλός ἐστιν, ἢ δυσάλγητος φρένας.
fr. 436. Τὸ μὴ γὰρ εἶναι κρεῖσσον ἢ τὸ ζῆν κακῶς.
[6]) Theognis 181 f. 425 ff. ed. Bergk. Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.
Auch der Ausspruch des Chors in der Antigone 620—626, dass die Gottheit selber den Menschen in Schuld verstricke, erinnert zumeist an Theognis 402—406. [7]) Plat. Axiochus p. 867 D. Plutarch consol. ad Apollon. c. 10. 27.

fälle des menschlichen Glückes hinzog. Die von Pindar erzählte Sage von Trophonius und Agamedes enthält den Gedanken, dass selbst die Götter dem Sterblichen für frommen Dienst mit frühem und sanftem Tode den besten Lohn erweisen [1]). Die Erzählung des Herodot von Kleobis und Biton ist ein Seitenstück zu der Pindarischen [2]). Herodot, dessen Weltansicht freilich auf fromm religiöser Grundlage und auf dem Glauben an eine strenge diesseitige göttliche Vergeltung, keineswegs aber auf der Ueberzeugung von Unsterblichkeit und jenseitiger Ausgleichung der menschlichen Geschicke beruht, erwähnt noch mancher anderer Beispiele zum Beweise, dass keiner der Sterblichen vor seinem Tode unter die Glücklichen zu rechnen sei. Der Gedanke, dass in allen Dingen Unbestand herrsche, dem Leben jedes Menschen ohne Unterschied von der Stunde der Geburt an Unglück beigesellt sei, der Mächtigste aber davon zumeist bedroht werde, ferner, dass im kurzen Leben überhaupt kein Mensch so glücklich sei, dass er sich nicht oft in der Lage befinde, lieber todt zu sein als zu leben, ist eine Grundidee der Darstellung seiner Geschichte [3]). In dem Gefühle des ungenügenden menschlichen Lebens erzählt auch Herodot von der Sitte eines alten thrakischen Volkes, welches im Hinblicke auf die vielen Leiden des menschlichen Daseins die neugeborenen Kinder mit Schmerz und Klage empfange, dagegen die Gestorbenen mit Lust und Freude unter die Erde bringe, da diese von grossem Uebel befreit dann in aller Seligkeit fortzuleben schienen [4]). Bei den alten Thrakern nahmen nach aller Wahrscheinlichkeit die Orphischen und Eleusinischen Mysterien ihren Anfang [5]). Von den Dichtern nahm, wie bereits bemerkt ist, Pindar zuerst die Anschauungen der Mysterien in seine Dichtungen auf. Von den Philosophen waren die wichtigsten Verbreiter der Orphischen Ansichten die Pythagoreer [6]). Die Orphisch-Pythagoreische Lehre, dass die unsterbliche Seele zur Strafe in den menschlichen Körper eingeschlossen sei, gleichsam wie in ein Grab oder Gefängniss, und dass sie aus einem Körper in den andern wandere, bis sie endlich durch eigenes Ringen geläutert und befreit in den ursprünglichen Wohnort zu den Göttern zurückkehre, hatte zur tiefern Grundlage den ernst erhebenden, aber auch nahe an Verwerfung des Lebens grenzenden Gedanken, dass Sterben besser sei als Leben. In der Zeit des Sophokles wurden diese Anschauungen durch einen der angesehnsten Pythagoreer Philolaus, auch durch den berühmten Siculischen Lehrdichter Empedokles verbreitet [7]). — Wie bei den alten Thrakern, so herrschte auch noch anderswo, und namentlich bei dem Volke der Keer, eine düstere Ansicht vom menschlichen Leben. Es war Sitte der Keer die Verstorbenen nicht zu betrauern; überdies entsprach es bei ihnen einer alten Satzung, bei herrschender Gesundheit und beschwerdefreiem Alter das Ende des Todes nicht abzuwarten, sondern freiwillig zu nehmen [8]). Die Keische Stimmung, das Leben mit Rücksicht auf seine Kürze und Unbeständigkeit gering zu achten, ist auch in Bruchstücken der Keischen Dichter Simonides und dessen Neffen Bakchylides ausgesprochen [9]). Bei letzterm findet sich ebenfalls der Ausspruch, dass nicht geboren zu sein das beste sei [10]). Als Träger und Verbreiter der Keischen Ansicht ist

---

[1]) Plutarch a. a. O. c. 14. [2]) Ebd., Herod. I 31. [3]) Hoffmeister 'Sittlich religiöse Lebensansicht des Herodotos' 1832. S. 37 ff. 109 ff. [4]) Herodot V 4. [5]) Boekh Philol. p. 181. Wieniewski Index lectt. hibern. Münster 1845/46 S. 12 ff. [6]) Winiewski Ebd. S. 4 ff. [7]) Nach Diog. L. VIII 18 brachte zuerst Philolaus die Lehre des Pythagoras durch seine Schriften in die Oeffentlichkeit. [8]) Welcker 'Kleine Schriften' II Th. 1845 S. 502. [9]) Simonid. fr. 47. 48. 49. Bacchylid fr. 1. 20. ed. Bergk. [10]) fr. 2.

jedoch namentlich der Sophist Prodikus aus Keos anzusehen. Ein Vortrag desselben über Leben, Tod und Unsterblichkeit, welcher in dem Pseudo-Platonischen Dialoge Axiochus mitgetheilt ist, gewann ganz besondere Berühmtheit [1]). Prodikus lehrte gleich den Pythagoreern, dass die unsterbliche Seele in den sterblichen Leib wie in ein Gefängniss eingekerkert sei [2]). Zumeist aber machte seine düstere Schilderung des menschlichen Lebens Aufsehn. Ein Einfluss derselben lässt sich auch bei Sophokles in dem oben berührten Chorliede aus dem 'Oedipus auf Kolonos' vermuthen. Prodikus betrachtete das Zelt des Leibes als ein Unheil der Natur. Er wies dabei hin auf die mannigfachen Uebel des menschlichen Lebens, in welchem das Erfreuende rasch vorübergehend und mit mehr Leiden vermischt, das Schmerzliche aber ungemischt, lang anhaltend und des Erfreulichen untheilhaftig sei. Er erinnerte besonders an die Plagen der Krankheiten, an das viele Ungemach in den verschiedenen Altersstufen und Lebensarten. So erwähnte er der Leiden des Kindes, welches mit Weinen in das Leben eintrete, insbesondere aber der Leiden des Greises, welchem die Natur, wenn er nicht bald das Leben wie eine Schuld zurückgebe, wie ein Wucherer zusetze, indem sie dem Einen das Gesicht, dem Andern das Gehör als Unterpfand wieder entziehe. Es war aber seine Meinung, dass die unsterbliche Seele mit dem Tode in den verwandten himmlischen Aether zurückkehre, nach welchem sie schon hienieden verlange und dürste, des dortigen Aufenthaltes und Chortanzes begehrend. Demnach priess er die Entlassung aus dem Leben als eine Veränderung vom Bösen zum Guten [3]). Die Vorstellung vom künftigen ätherischen Wohnorte der Seelen war der ältern und volksthümlichen von der Unterwelt entschieden entgegengesetzt. Indem sie aber den Blick von der schaurigen Nacht und der Tiefe der Erde ablenkte und aufwärts zu den lichten und herrlichen Räumen des Himmels hinrichtete, musste sie dem hergebrachten, in der Furcht vor den unterweltlichen Schrecken gestützten Glauben des Volkes an eine im Jenseits strafende Vergeltung gefährlich werden und zerstörend auf dieselbe einwirken. Aber noch in anderer Hinsicht musste die Lehre des Prodikus gefährlich werden und zwar durch die neue, eigenthümliche Richtung, durch welche sie sich von der ältern Orphisch-Pythagoreischen unterschied. Letztere bot nämlich durch die Vorstellung von einer Wanderung der einzelnen Seelen eine neue, wenngleich innerlich fremdartige, Stütze für den Glauben an persönliches Fortleben, welches im Bewusstsein des Volkes bei der Vorstellung vom Aïdes jedenfalls feststand. Ferner bekundete die Pythagoreische Lehre einen ernst sittlichen und religiösen Gehalt, indem sie die Rückkehr der Seelen in die ursprüngliche Wohnstätte der Götter abhängig machte von innerer Läuterung [4]), und indem sie dabei noch ausdrücklich durch heiliges Verbot daran erinnerte, dass es Niemanden gestattet sei, sich eigenmächtig durch Selbstvernichtung der belästigenden Bande des Körpers zu entledigen [5]). Die Lehre des Prodikus wies dagegen nur hin auf die Verwandtschaft der menschlichen Seele mit dem göttlichen Aether, und sie neigte in dieser Hinsicht zu der Auffassung der Jonischen Naturphilosophen hin, nach welcher die einzelne Seele mit dem Tode in das allgemeine Ur- und Lebenselement, dem sie entstammt ist, zurückfliesst. Vor Prodikus hatte schon Heraklit das Sterben als Wiedererwachen der Seelen zum wahren Leben bezeichnet;

---

[1]) Welcker a. a. O. 497 ff. [2]) Axioch. p. 365 E. [3]) Ebd. p. 365 E ff. 367 A—C. [4]) Brandis Geschichte der Griech. Röm. Philosophie I S. 500 f. Vgl. Karsten 'Empedoclis Agrigent. Carminum reliquias' p. 509. 514 f. [5]) Brandis S. 495. Winiewski Ind. lectt. hibern. Münster 1845/46 S. 6 ff. Axioch. p. 366 A.

doch konnte auch er unter letzterm, gemäss den Grundansichten seiner Lehre, nur die Herrlichkeit und Göttlichkeit des allgemeinen Naturlebens verstehen, in welches mit dem Tode das Leben der Einzelwesen aus seiner gegenwärtigen Beschränktheit und Gebundenheit wieder zurückgehe. Selbst Anaxagoras, welcher sich zuerst zu der Vorstellung eines unendlichen, über den Stoff erhabenen und freiwaltenden Geistes erhob, hatte sicher hinsichtlich des Fortlebens im Jenseits keine andere Ansicht [1]). Mit solcher Auffassung war also der Glaube an persönliches individuelles Fortleben im Jenseits kaum mehr verträglich. So erklärt sich denn auch ein sophistischer Ausspruch des Prodikus, dass der Tod weder die Lebenden noch die Todten berühre, weil bei den Einen er nicht sei und die Andern nicht seien [2]). Prodikus hob es in bestimmtester Weise hervor, dass mit dem Tode das gegenwärtige Empfindungsleben aufhöre, und dass der Todte ebensowenig die Empfindung des gegenwärtig Lebenden behalte, als der gegenwärtig Lebende etwas von dem frühern Zustande vor seiner Geburt empfinde [3]). Prodikus neue Lehre hatte offenbar einzig den Zweck, durch den Hinweis auf die jenseitige ätherische Glückseligkeit die natürliche Furcht des Menschen vor dem Tode zu bekämpfen. Da sie des ernstern sittlichen und religiösen Gehaltes ermangelte, konnte sie aber unmöglich auf ein gegenwärtiges Leben im Genusse des Glückes regelnd und mässigend einwirken; andererseits musste sie einem gegenwärtigen Leben im Drucke des Unglückes die Versuchung nahe legen, durch Selbstvernichtung das Leid zu enden und die ätherische Seele zu befreien. So wurde durch die neue Lehre das natürliche Bangen und Verlangen des menschlichen Herzens nicht beschwichtigt, vielmehr nur in anderer neuer und selbst gefährlicher Weise gestachelt.

Die neuen philosophischen Meinungen über den Tod und das Jenseits mochten ungeachtet der Berühmtheit der vortragenden Dichter, des Pindar und des Empedokles, und ungeachtet der in der Zeit der Sophisten immer mehr in die Oeffentlichkeit tretenden Lehrvorträge der Philosophen zunächst nur die Stände der Gebildeten berühren; sie mussten doch bald auch bei der Masse des Volkes Eingang finden, je mehr nämlich dasselbe allmählig Geschmack und Gefallen gewann an dem neuen Geiste der Dichtungen des jüngsten der drei Tragiker, des Euripides, welcher die gewichtigern Lehrsätze der Philosophie öffentlich von der Bühne herab verkündete und durch enge Verflechtung derselben mit dem Stoffe der nationalen Sage in einfacher Weise das weitere Verständniss vermittelte.

Die Dichtungen des Euripides haben eine gewichtige culturgeschichtliche Bedeutung; sie sind der treueste Spiegel des gesammten innern Lebens der damaligen Zeit, und der neue Ideenkreis, auf dem sie beruhen, hat nachhaltigsten Einfluss geübt auf spätere Dichter und Philosophen nicht bloss auf griechischem, sondern auch auf römischem Boden. Der Geist der Zeit ist nicht mehr derselbe, in welchem die herrlichen Schöpfungen der ältern Zeitgenossen, des Aeschylus und Sophokles, wurzeln [4]). Die einmüthig gehobene und in sich befriedigte Stimmung der Marathonisch-Salaminischen Siegeszeit, der hohe sittliche Ernst und Frommsinn sind bereits geschwunden.

---

[1]) S. Steinhart. Einleit. zu Platon's Phädon. Uebers. von Müller. Bd. IV S. 379. [2]) Brandis a. a. O. S. 547. Axioch. p. 369 B: *ἤκουσα δέ ποτε καὶ τοῦ Προδίκου λέγοντος, ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας.* [3]) Ebd. und 365 D: *ὡς οὖν ἐπὶ τῆς Δράκοντος ἢ Κλεισθένους πολιτείας οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν ἦν· ἀρχὴν γὰρ οὐκ ἦς, περὶ ὃν ἂν ἦν· οὕτως οὐδὲ μετὰ τὴν τελευτὴν γενήσεται· σὺ γὰρ οὐκ ἔσει περὶ ὃν ἔσται.* [4]) Ribbeck 'Euripides und seine Zeit' Progr. der Berner Kantonsschule. 1860.

Der Dichter berührte diese schönste Blüthezeit des griechischen Lebens nur mit seinem frühesten Alter; seine ganze Bildung und sein bewusstes männliches Streben und Schaffen gehört der durch den raschesten Umschwung aller Verhältnisse schon fast ganz veränderten, durch innere Parteiungen tief durchwühlten und zerrissenen Zeit des Peloponnesischen Krieges an. Es war die Zeit des Kampfes der fortschrittssüchtigen Aufklärung gegen das ältere Herkommen in Sitte, Denkweise und Glauben, die Zeit, wo masslose Selbstsucht und Willkühr der Leidenschaft das gemeinsame Verständniss der sittlichen Begriffe verwirrte, alle festen und gemeinsamen Grundlagen der religiösen, politischen und bürgerlichen Ordnung innerlich zersetzte, wo nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im gesammten öffentlichen Leben die Behauptung des Sophisten Protagoras zur thatsächlichen Geltung kam, dass der Mensch, das heisst jeder Einzelne für sich, das Mass aller Dinge sei, eine Behauptung, welche mit der ältern und damaligen philosophischen Auffassung der Natur, als eines beständigen Werdens und Flusses aller Dinge, in engster Weise zusammenhing. Im völligen Einklange mit dem ernst und tief blickenden Zeitgenossen, dem Geschichtschreiber Thukydides, schildert Euripides schon in der 'Medea', welche in die Zeit des Beginnes des Peloponnesischen Krieges fällt, die unheilvollen sittlichen Schäden des Lebens seiner Zeit [1]). Wenngleich persönlich, wie sein Lehrer Anaxagoras, dem öffentlichen Leben fernstehend und geflissentlich sich aller Betheiligung entziehend, ist doch der Dichter mit seinem ganzen Gemüthe und mit der ganzen Schärfe seiner Beobachtung auf das bewegte Leben seiner Gegenwart hingerichtet. Nach bestimmt ausgesprochener Absicht ist er ernstlich bemüht, einen hellern Einblick in die innersten Quellen der Wirrnisse des Lebens und in die Gesetze höherer Ordnungen zu gewinnen. Sein Standpunkt ist ausgesprochen in dem einen Bruchstücke: 'Glücklich, wer den Trieb der Forschung hegt, fern von politischen Ränken und ungerechtem Thun, und vielmehr die ewigen Weltordnungen, ihren Plan und ihre Gesetze beschaut; solchem Sinne wird niemals das Trachten nach bösen Werken beiwohnen [2]). Euripides hat die sittliche Richtung der Betrachtung mit seinem grossen Zeitgenossen und Verehrer, Sokrates, gemein; auch er ist wie jener besonders angeregt durch die neue und grosse Idee des Anaxagoras von dem unendlichen, die Welt bewegenden und ordnenden göttlichen Geiste. Doch ist der Dichter selbst von dem seiner Zeit eigenen Geiste der Verneinung mächtig ergriffen und beherrscht; seine Forschung schwankt auf der Grundlage einer unzulänglichen, zu wenig durchgebildeten naturphilosophischen Speculation und einer einseitigen düstern Lebensbetrachtung unentschieden hin und her, und wenn er auch schon bessere Ziele des Fortschrittes in der Entwickelung zu reinerem Gottesbewusstsein und zu richtigerer und edlerer Würdigung der sittlichen Natur des Menschen und der Zwecke der Gesellschaft entdeckt und verfolgt, so bleibt er doch vollständig in dem wesentlichen Grundübel der selbstsüchtigen Zeit, in der Richtung auf Gewinnung der geistigen Befriedigung eines von äussern Störungen freien, in sich genügsamen individuellen Lebens befangen.

Theils nach eigenen Aeusserungen, theils nach anderweitigen Zeugnissen war Euripides mit den Werken der frühern Weisen, namentlich mit der Schrift des Heraklit, auch, was wohl

---

[1]) Thucyd. III 82 ff. Eurip. Med. 410 ff. ed. Dind. [2]) fr. inc. 101 vgl. fr. 103 ed. Dind. Vgl. Bernhardy Abhandl. über Euripides in der Encyclopädie von Ersch und Gruber. Bd. 39 S. 137.

zu beachten ist, mit den Schriften der Orphiker und Orpheotelesten vertraut [1]). Von seinen Zeitgenossen übte ausser Anaxagoras unzweifelhaft auch der Sophist Prodikus, dessen Zuhörer er genannt wird [2]), auf seine Ansichten bedeutsamen Einfluss.

Die Ausdrücke der trübseligen Welt- und Lebensanschauung, in welchen sich schon der ältere Heraklit, namentlich aber Prodikus erging, finden sich bei Euripides in den einzelnen Dichtungen und Bruchstücken bis zum Uebermasse gehäuft, und an vielen Stellen erscheinen sie in deutlichster Weise als absichtlich eingeflochtene Gedanken des philosophirenden Dichters. Euripides überträgt die Heraklitische Anschauung von dem unaufhörlichen Wechsel des Lebens der äussern Natur auf das menschliche Leben und den Lauf der Geschicke. Wie Prodikus weist er hin auf die Uebel und Gebrechen des menschlichen Daseins. Er wiederholt die Aussprüche, dass sterben besser sei als elend leben, und dass überhaupt nicht geboren zu sein besser sei als leben, dass der Neugeborene, da er in die Welt so vieler Uebel eintrete, zu beweinen, dagegen der Gestorbene, da der Tod ihn so vieler Lebensmühe enthoben, zu beglückwünschen sei [3]). Wenn er auch nicht die Vorzüge des durch Erfahrungen weisern Alters verkennt, so kann er doch im Allgemeinen das Alter mit seiner Schwäche und Hinfälligkeit nur beklagen [4]). Dabei ist Euripides wie Prodikus Anhänger der neuen Lehre von dem jenseitigen ätherischen Fortleben. Gleichwohl ist bei aller Uebereinstimmung doch die Richtung des Dichters eine andere. Wahrscheinlich ist es ein vorzugsweise der Lehre des Prodikus entgegengesetzter Ausdruck der Denkweise des Dichters, wenn er in den ‘Schutzflehenden’ den Theseus sagen lässt: ‘Mit Andern stritt ich manchesmal mit solchem Wort: Es sagte Einer nämlich, dass des Bösen Zahl auf Erden grösser als die Zahl des Guten sei. Ich aber halte ganz an anderm Glauben fest, mehr sei des Guten als des Bösen in der Welt; denn wäre dies nicht, lebten wir nicht mehr im Licht’ [5]). Es wird sich ergeben aus dem Folgenden, dass Euripides wie Prodikus von dem Gedanken an die gemeinsamen Uebel des menschlichen Daseins erfüllt, die Furcht vor denselben und namentlich auch die Furcht vor dem Tode zu bekämpfen bemüht ist, aber nicht bloss durch Vertröstung auf die mit dem Tode eintretende ätherische Glückseligkeit, sondern auch durch Empfehlung eines neuen Weges zum zufriedenen und heitern Genusse des gegenwärtigen Lebens. Ferner aber wird sich ergeben, dass der Dichter als Anhänger der neuen philosophischen Lehre vom ätherischen Jenseits grade die beiden Momente, welche schon bei Sophokles bedeutsam hervortreten, mit aller Entschiedenheit hervorhebt, dass mit dem Tode das gegenwärtige Empfindungsleben ende und dass der wesentliche Gewinn des Todes in dem Aufhören aller Leiden und in verherrlichender Ehre bei der Nachwelt beruhe.

---

[1]) Diog. L. 2, 22. Eurip. Hippol. 451. 952. Alc. 962. Erechth. fr. 13. Iphig. A. 798. [2]) Aul. Gell. Noctt. Att. 15, 20. [3]) Troad. 263 *τοῦ ζῆν δὲ λυπρῶς κρεῖσσόν ἐστι κατθανεῖν.* Belleroph. fr. 20. fr. inc. 99: *Τὸ μὴ γενέσθαι κρεῖσσον ἢ φῦναι βροτούς.* Cresph. fr. 13:

ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους
τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά,
τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.

Der zweite Vers aus letzterm Bruchstücke ist auch im Axiochus erwähnt, nachdem die Ansichten des Prodikus im Vorhergehenden im Zusammenhange vorgeführt worden. Axioch. p. 366 D und 368. [4]) Suppl. 1108. [5]) Suppl. 195—201.

Euripides erkennt wie Anaxagoras in dem All die Wirkungen eines nur dem Geiste erkennbaren, urständigen göttlichen Geistes; aber ebensowenig als sein Lehrer im Stande, die geistige Wesenheit an sich und in ihren Wirkungen zu begreifen, verehrt er die göttliche Kraft vorzüglich in ihrem physischen Abbilde, in dem himmlischen, Alles umschliessenden Aether [1]). In die Betrachtung des unstät wogenden Lebens der Gegenwart versunken, kann er nicht mehr wie Aeschylus und Sophokles zu einer festen Ueberzeugung von dem Walten einer höhern sittlichen Weltordnung gelangen. Es ist sicher die Ansicht des Dichters, was Orestes in der ‘Iphigenia in Tauris’ ausspricht: ‘In Allem, ob es göttlich ob es menschlich sei, herrscht viel Verwirrung’ [2]). In Euripides lebt nicht mehr die Scheu vor den übernatürlichen, in der Höhe wandelnden und im Olymp gezeugten ewigen Gesetzen, noch die Scheu vor der zur Seite des Zeus thronenden und auch mit den Mächten der Unterwelt zusammenwohnenden altberühmten Göttin Dike [3]): er bemerkt ausdrücklich, dass eine Dike hier unten in der Nähe der Menschen wohne, die ungesehen, langsamen Schrittes hinter dem Frevler einherschreite; sie ist eine Tochter der Zeit und die Zeit selber, deren scharfem Blicke nichts entgeht, die sicher jede Schuld zur Reife fördert [4]). Besonders wird der Blick des Dichters getrübt und verwirrt durch das schreiende Missverhältniss zwischen dem Thun der Guten und ihren Geschicken [5]). Während er im Allgemeinen an der Anaxagorischen Grundidee von einer göttlichen Vernunft festhält, begreift er doch das Wirken des göttlichen Vernunftwesens mehr aus der Tiefe der eigenen Brust als aus den Ordnungen des äussern Lebens. So weiss die unglückselige Hekuba bei ihrem Gebete an Zeus nicht, ob sie sich an die Nothwendigkeit der Natur, oder an den Geist des Menschen wende [6]). In einem Bruchstücke heisst es ausdrücklich, dass die Vernunft einem Jeden die Gottheit sei [7]). Auf sein lebendig erwachtes sittliches Bewusstsein gestützt, unternimmt der Dichter den Kampf gegen den überlieferten Glauben des Volkes. Er weist die innern Widersprüche nach und entkleidet die mythischen Götter von den menschlichen Fehlern und Leidenschaften, durch die sie entstellt sind. Iphigenie in Tauris kann sich den barbarischen Brauch der Menschenopfer nicht anders erklären, als dass das Volk, weil es selber nach Blut giere, die eigene Schuld auf die Gottheit übertrage. Sie schliesst ihre Betrachtung mit den Worten: ‘denn kein unsterblich Wesen dünkt mich böser Art’ [8]). Dieselbe Grundansicht des Dichters ist in einem Bruchstücke ausgesprochen: ‘Wenn Götter schimpflich handeln, sind nicht Götter sie’ [9]). Ja, er erhebt die Götter über alle menschliche Bedürftigkeit: ‘Denn nichts bedarf doch, ist er wahrhaft Gott, ein Gott’ [10]). Die Kraft der natürlichen menschlichen Einsicht stellt er entgegen dem volksthümlichen Glauben an übernatürliche göttliche Zeichen und Offenbarungen aus dem Munde der Seher. ‘Der beste Seher ist der Geist und kluger Sinn’ [11]). In Orestes lässt er die Stimme des natürlichen sittlichen Gefühls sich selbst gegen den Ausspruch des weisen Gottes Apollo erheben, welcher den Unglücklichen zur

---

[1]) Valckenar. diatr. in Euripidis perditor. dramat. reliquias. p. 39 ff. [2]) Iphig. T. 572 f. [3]) Sophocl. Oedip. R. 865 ff. Antig. 449. Oedip. C. 1375. Vgl. Lübker ‘die Sophokleische Theologie und Ethik’. Progr. Kiel 1851. S. 49. [4]) Eurip. Melanippe fr. 12. 13. Oedip. fr. 16. Antiop. fr. 15. 16. Hippol. 428 ff. Vgl. Valkenar. a. a. O. p. 184 ff. Naegelsbach Nachhom. Theol. S. 446. 451. [5]) Electra 583 f. Phrix. fr. 9. [6]) Troad. 886. [7]) Valckenar. a. a. O. p. 238. [8]) Iphig. T. 380—391. [9]) Belleroph. fr. 23. [10]) Heracl. fur. 1345. [11]) Helena 757.

Blutrache an der eigenen Mutter antrieb [1]). Die Erinyen, welche den Orestes verfolgen, erscheinen dem Dichter schon als blosse Gebilde der von Gewissensangst erfüllten Phantasie [2]). Phädra schreckt vor geheimem Frevel nicht der Erinyen wegen zurück, sondern weil der Anblick des Gatten, das Dunkel, welches mitschuldig war, die Zimmerdecken selbst mitreden können von der That [3]). So lässt der Dichter den überlieferten Glauben fallen und zieht die mythischen göttlichen Mächte wieder in die ursprüngliche Geburtsstätte des menschlichen Geistes zurück. Namentlich zeigt sich dies auch in seiner Auffassung des äussern Naturlebens. Der Dichter hat die Scheidewand, welche der alte Glaube durch die mythischen Götter zwischen der Natur und dem Menschen errichtet, schon stark durchbrochen: seine innerste Empfindung fliesst schon unmittelbar über in die äussere Natur und stimmt mit dem geheimen Leben derselben innig zusammen. Die Wärme und Innerlichkeit, mit welcher der Dichter die äussere Natur umfasst, ist so mächtig, dass sie gewissermassen von Neuem göttliche Wesen gebiert und gestaltet. In der Betrachtung der beständigen Verbindung und Trennung der Elemente erscheint ihm der Aether als der erzeugende Vater, die Erde als die gebärende Mutter. Beide stehen unter dem Einflusse der Kypris, welche bewirkt, dass sie in Liebeslust einander begehren; vom niederträufelnden Regen des Himmels befruchtet, bringt die Mutter Erde aus ihrem Schoosse alle Geschöpfe hervor und erhält und ernährt sie gemeinsam [4]); eben dieselbe nimmt sie zuletzt auch Alle wieder in ihren Schooss zurück, während die belebenden und beseelenden Stoffe aufwärts zum Element des himmlischen Aethers zurückfliegen [5]). Diese Anschauung von der Natur ist freilich nicht neu; sie ist eine Frucht der ältesten Speculation. Namentlich hängt die Vorstellung von der Mutter Erde in engster Weise mit den verschiedenen Culten der ältesten Natur- und Culturgottheiten, der Gäa, Demeter, Rhea Kybele zusammen, welche Euripides nach der damaligen Weise der Orphiker mit einander vereinigt und verschmelzt [6]). Auch Pindar und Aeschylus sind mit dieser Vorstellung vertraut. Letzterer besingt in gleicher Weise den Eros als die Gottheit, welche Himmel und Erde verbindet. Aphrodite oder Kypris und Eros, jene alte kosmogonische Naturkraft, sind auch von Sophokles als unbezwingliche Mächte des menschlichen Lebens gefeiert. Aber bei dem philosophirenden Dichter Euripides haben diese Naturanschauungen eine viel weiter greifende Bedeutung; sie bilden die wesentliche Grundlage seiner neuen sittlichen Betrachtung. Namentlich hat Euripides das Wesen und die Wirksamkeit der Kypris und des Eros innerlich erfasst. Beide Gottheiten sind nur zwei Seiten desselben Wesens [7]). Von der Macht dieser Gottheiten singt der Chor im Hippolyt: 'Sie waltet im Aether; Kypris ist im Rauschen des Meeres, aus ihr entsteht Alles; sie ist es, die Ver-

[1]) Orest 285 ff. [2]) Ebd. 259. [3]) Hippol. 415—419. [4]) fr. inc. 4, 9 ff.:

ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανός πληρούμενος
ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο.
ὅταν δὲ συμμιχθῆτον εἰς ταυτὸν δύο,
τίκτουσιν ἡμῖν πάντα κἀκτρέφουσ' ἅμα,
ὅθεν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει γένος.

[5]) Chrysipp. fr. 6. Valckenar. diatr. p. 55—58. [6]) Die wichtigste Stelle ist Eurip. Helen. 1301 ff., wo mit der Demeter oder Rhea Kybele auch Aphrodite in Verbindung gebracht ist. S. Preller Gr. Myth. I 512. vgl. 505. In Betreff des Dionysos S. Preller ebd. 546. — Vgl. Naegelsbach Nachhom. Theol. S. 454. [7]) S. Jessen 'der religiöse Standpunkt des Euripides' in Mützell's Zeitschr. Jahrg. 1852 S. 740.

langen säet und gibt, woraus Alles entsteht, was auf Erden ist' [1]). Kypris, welche in der Natur alles Widerstrebende, Gewaltige und Wilde bändigt und beherrscht, ist auch im menschlichen Leben die Alles mildernde, versöhnende, verschönernde Macht. Sie ist die Mutter der Harmonia, die in ihrem Schoosse die Musen trug, mit welchen der Dichter beständig zu verkehren wünscht [2]). Aphrodite sendet auch die Eroten als Gespielen der Weisheit und als Helfer mannigfaltiger Tugend [3]). Kein anderer griechischer Dichter hat dem Wesen und Wirken der Allkraft dieser Gottheit so tief nachgespürt als Euripides: er hat sie entdeckt in den innersten Regungen des menschlichen Herzens und in dem geheimsten Quell des geistigen Lebens. Das, was das geistige Leben des Sterblichen zum wahren Leben macht, ist die Hoffnung. 'Tod und Leben sind nicht Eins: der Tod ist Nichtsein; wo das Leben, ist die Hoffnung auch' [4]). Die Hoffnung, welche im Unglücke labt und hold bezaubert, trägt in sich eine süsse Aphrodite [5]). Dieselbe süsse Hoffnung ist aber auch wieder ein Leid den Sterblichen. 'Denn süsse Hoffnung ist es, die, den Sterblichen zum Leid, sich nicht erschöpft; aus ziehn sie, das Glück zu gewinnen, durchirrend die Meere, besuchend roher Völker Städte, voll thörichten Wahns'. Und weiter: 'Der Uebel schlimmstes ist die Hoffnung, welche Städte schon entzweit, die Herzen treibend hin zum Uebermass' [6]). An einer andern Stelle bezeichnet der Dichter dieselben rastlosen Begierden der Menschen, welche im Eigennutze den Gütern des Lebens nachjagen, mit dem Namen Eroten [7]). So kehren denn die bekannten blinden Hoffnungen, welche bei Aeschylus Prometheus den Sterblichen in die Brust pflanzt, und welche, wie oben gezeigt worden, von den lyrischen Dichtern und auch von Sophokles als die eigensten Träger und Hebel des Lebens und Strebens der Menschen bezeichnet sind, bei Euripides unter dem Namen der Eroten wieder. Ungeachtet der gänzlichen Verschiedenheit der Namen ist der Euripideische Eros seinem Wesen nach nichts anderes als die Elpis in dem Fasse der Pandora und als das Doppelwesen der Eris bei Hesiod. Zwietracht und Liebe hängen an gemeinsamer Wurzel zusammen; sie sind die unzertrennlichen Gegensätze im Spiele der Schwingungen des geistigen Lebens. Euripides fasst den Eros auf als die natürliche Regung der Lust und Begierde, die ihrem Wesen nach Eins, doch auch zwiefacher Art bald zu dem Guten hinneigt, bald zu dem Bösen, und die ihren sittlichen Werth verliert, wenn sie das rechte vernünftige Mass überschreitet [8]). So ruft der Chor in der 'Iphigenie in Aulis' aus: 'Glücklich, die mit gemässigtem Trieb und weisem Sinn die Lust kosten der göttlichen Aphrodite. Ruhig fliesst ihr Leben dahin, nimmer gestachelt von stürmender Wuth. Der goldlockige Eros entsendet zwiefache Pfeile der Lust, die einen zu glücklichem Geschicke, die andern zur Zerrüttung des Lebens' [9]).

So überträgt Euripides, der Schüler des Anaxagoras, das Wirken der Kypris oder des Eros, jener altgefeierten kosmogonischen Naturkraft, auf das gesammte Gebiet des geistigen und sittlichen Lebens; er erkennt in der Befriedigung des reinern Lusttriebes, in der freien, durch ihr eigenes, inneres Mass herrschenden Vernünftigkeit das höhere Ziel alles menschlichen

[1]) Hippol. 447 ff. 1278 ff. [2]) Phoeniss. 7. Med. 831. Herc. fur. 673 ff. [3]) Med. 844. [4]) Troad. 628 f. [5]) Phoeniss. 396—400. [6]) Iphig. T. 414—419. Suppl. 479 f. [7]) Rhadamanth. fr. 2. [8]) Oedip. fr. 15:

Ἑνὸς δ' ἔρωτος ὄντος οὐ μί' ἡδονή,
οἱ μὲν κακῶν ἐρῶσιν, οἱ δὲ τῶν καλῶν.

[9]) Iphig. A. 543 ff. Oedip. fr. 3. Dictys fr. 8. S. Jessen a. a. O. 752.

Strebens. Aus derselben Naturanschauung erwachsen auch seine wichtigsten Neuerungen in den Ansichten vom politischen und socialen Leben [1]). Er verlangt Anerkennung der Herrschaft der vernünftigen Einsicht an Stelle des Ansehns von Reichthum und von vornehmer Geburt [2]). In der Vorstellung, dass die durch den Eros verbundenen Elemente des Aethers und der Erde die gemeinsamen Erzeuger aller Geschöpfe sind, nicht bloss der Thiere, sondern auch der Menschen, wurzelt nicht bloss seine Idee von einem gemeinsamen Naturtriebe aller lebendigen Wesen, sondern auch seine Idee von einer ursprünglichen Gleichheit der Menschen und der Gesetze und Rechte der menschlichen Natur, ferner seine über die herkömmliche Auffassung des Griechen sich erhebende Idee vom Vaterlande, welches über die engen politischen Grenzen des Staates hinausreiche und so weit ausgedehnt sei, als Himmel und Erde sich erstrecken [3]). In derselben Vorstellung wurzeln die wesentlichsten Grundsätze seiner neuen ethischen Lebenslehre, mit welcher er der durch unmässige Begierde und Leidenschaft erregten Geistesströmung seiner Zeit entgegentritt. Nicht ohne Absicht hebt er es hervor, dass die Erde mit Recht den Namen Mutter führe, da sie alle Geschöpfe hervorbringe und alle mit gemeinsamer Spende ernähre [4]). Himmel und Erde bieten dem Menschen das Wenige, was seine Natur erfordert. Das natürliche Bedürfniss ist dasselbe bei dem Armen und bei dem Reichen [5]). Aber die Menschen streben über ihre Natur hinaus, sie schaffen sich selber neue Bedürfnisse. Es ist die Genusssucht, welche die Bedürfnisse künstlich steigert [6]). An zahlreichen Stellen tadelt der Dichter das rastlose Jagen der Menschen nach den flüchtigen Gütern des Glückes, nach Reichthum, Macht und Ehre, wodurch das ganze Leben zu einem Wirrsal werde und den Herzen unaufhörliche Unruhe erwachse. 'Nichts ist den Menschen mehr geschätzt als reiches Gut; es übt die grösste Macht von allem Irdischen' [7]). 'So bläh'n wir uns, gar Mancher, der ein reiches, volles Haus besitzt, und Mancher, der der Ehr des Andern sich erfreut; doch ist das Nichts, ein Sinnen über Sorgen nur, der Zunge Prahlwort, da nur jener glücklich ist, dem ungetrübt von Leiden jeder Tag entflieht' [8]). 'Viel Sorge tragen, da du viel im Hause hast, das willst du? Was ist Ueberfluss? Ein Name nur. Denn was genug ist, das genügt dem Mässigen' [9]). In treffendster Weise schildert er die von der Bahn der Vernunft abgeirrte Lust der Liebe, wie sie den Menschen durch fieberhafte Aufregung von Innen verzehrt, so dass er an nichts

---

[1]) Eine ausführliche Nachweisung ist hier nicht an der Stelle. In der jüngst erschienenen Schrift von Schenkl 'die politischen Anschauungen des Euripides' Wien 1862, ist die Wichtigkeit dieser Naturanschauung als wesentlicher Grundlage der neuen Ansichten des Dichters nicht hervorgehoben. Vgl. S. 22. [2]) Alex. fr. 16. fr. inc. 5. Vgl. Hasse 'Euripidis, tragici poetae, philosophia quae et qualis fuerit'. Progr. Magdeburg 1843. S. 29 ff. [3]) Dictys fr. 4. Alex. fr. 16. Phaëth. fr. 9. fr. inc. 19. Helen. 905 f. [4]) Chrysipp. fr. 6:

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίους
παραδεξαμένη τίκτει θνατούς,
τίκτει δὲ βορὰν, φῦλά τε θηρῶν,
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.

vgl. fr. inc. 4. Melanippe fr. 6. Suppl. 205—207. [5]) Electr. 430 f. [6]) fr. inc. 12. vgl. Sextus Empiricus adv. Grammat. I 13, p. 274 ed. Fabricius. Hasse a. a. O. S. 30. [7]) Phoen. 439 f. [8]) Hecab. 623—629. [9]) Phoen. 552—555.

mehr Behagen findet, immerfort, um die innere Qual zu stillen, den einen Ort mit dem andern wechselt, das Gegenwärtige verschmäht, dagegen nach dem Abwesenden und Fernen verlangt [1]). — Bei seiner scharfen Beobachtung der sittlichen Zustände des Lebens der Zeit und bei seinem tiefen Eindringen in die innersten Regungen des menschlichen Herzens hat aber auch der Dichter die geheime Ursache der unaufhörlichen, alle Genügsamkeit und Freudigkeit des Lebens störenden Unruhe, den verborgenen Stachel des unseligen, leidenschaftlichen Verlangens nach dem Genusse der Güter des Lebens entdeckt. Beim Anblicke der in Liebesqual hinschmachtenden Phädra ruft die Dienerin: 'Ganz der Schmerzen voll ist das Leben der Menschen, und von den Leiden gibt es keine Ruhe; aber was es sonst gibt, das werthvoller ist als dieses Leben, das birgt die Nacht in verhüllendes Dunkel. In unglücklicher Liebe hängen wir an ihm, weil es glänzt hier auf der Erde, aus Unkunde von einem andern Leben, aus Ungewissheit von dem, was unter der Erde ist: auf Fabeln schwanken wir in der Irre umher' [2]). Und in einem Bruchstücke heisst es: 'So liegt die Liebe zum Leben in dem Sterblichen; denn das Leben kennen wir, und aus Unkunde von dem Tode fürchtet ein Jeder zu verlassen dieses Sonnenlicht' [3]). Also die aus der Unkunde vom Jenseits entspringende Furcht des Todes ist die Ursache des ruhelosen Verlangens der Menschen nach dem Genusse des gegenwärtigen Lebens. So hat der Dichter in dem Leben seiner Zeit nicht bloss die blinden Hoffnungen, sondern auch den Ursprung des Uebels in dem Zustande des Dunkels des Todes klar erfasst. Er bekämpft die Furcht des Todes und er entnimmt seine Gründe wieder von derselben Grundanschauung der Natur, in welcher seine übrigen Lehren gestützt sind.

Es ist bemerkenswerth, dass Euripides in mehren seiner Stücke hauptsächlich mit dem Gedanken des Todes beschäftigt ist, indem er das natürliche Verlangen zum Leben mit dem Tode in Kampf setzt. Das früheste der erhaltenen Stücke 'Alkestis' ist im Wesentlichen nur ein Gemälde des innern Seelenkampfes mit dem Tode. Durch die ganze Darstellung zieht sich der Gedanke hin, dass das Leben dem Menschen süss, der Tod verhasst ist. Alkestis überwindet den Tod durch hingebende Liebe zum Gatten, aber nur mit unsäglicher Noth und Klage. Die in demselben Stücke dem Herakles in den Mund gelegten Worte, dass jeder den gegenwärtigen Tag als sein eigen, das Andere als des Schicksals Eigenthum anzusehen habe, dass es dem Menschen zieme, menschlich gesinnt zu sein, und dass allen mürrisch Ernsten und Trübsinnigen das Leben nicht ein Leben, sondern nur Qual sei [4]), sind ein Ausdruck der Denkweise des Dichters und die Gründe dieser Denkweise liegen in seiner Anschauung von der Natur. Himmel und Erde, welche Alles hervorbringen, nehmen auch Alles wieder in sich zurück. Der Geist kehrt in die Höhen des Aethers zurück, der Leib zur Erde. 'Denn der Leib ist nicht unser eigen; nur wohnt das Leben in ihm, und dieselbe Erde, die ihn genährt, nimmt ihn dereinst auch wieder auf' [5]). Die herkömmliche Sitte der Bestattung, welche bei Sophokles noch in

---

[1]) Hippol. 177—190. [2]) Ebd. 190 ff. [3]) Phoen. fr. 9, 9 ff. [4]) Alcest. 780—790. 799—803. [5]) Suppl. 532—537:

ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ σῶμ' ἀφίκετο,
ἐνταῦθ' ἀπῆλθε, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,
τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν· οὔτι γὰρ κεκτήμεθα
ἡμέτερον αὐτὸ, πλὴν ἐνοικῆσαι βίον,
κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν.

dem Gefühle einer heiligen, göttlichen Pflicht beruht, erscheint dem Euripides begründet in dieser Ordnung der Natur [1]). Die Mutter Erde ist gemeinsame Geburtsstätte aller Geschöpfe und zugleich gemeinsame Stätte des Grabes. Euripides schildert an einer Unzahl von Stellen den unaufhörlichen Wandel aller Dinge der Natur. Er vergleicht das Leben der Geschlechter der Sterblichen mit den Früchten der Erde [2]). Ueberall herrscht der gleiche Kreislauf des Werdens, Blühens, Alterns, Sterbens. Und Alles wechselt beständig zwischen Tod und Leben in demselben Urgrunde der Stoffe, in dem mütterlichen Schoosse der Erde [3]). Wie die äussern Dinge nur flüchtigen Bestand haben, so ist auch das Leben an sich nicht Eigenthum des Sterblichen, sondern nur ein Darlehn der Natur, die es zurückfordern kann zu jeglicher Zeit [4]). Und das Leben geht schnell dahin, und es lässt sich nur einmal leben [5]). Der Einzelne hat zu bedenken, dass ihm immer nur die kurze Spanne des Augenblickes der Gegenwart gehört, dass er diesen zu geniessen hat, unbesorgt um das Kommende, welches die Zukunft verbirgt [6]). Ueber diesen Wechsel und diese Unbeständigkeit zu klagen, liegt dem Menschen nahe, es ist ihm natürlich; aber die Klage ist unnütz. 'Die Klage bringt nie des Leides End' [7]). Am wenigsten aber geziemt die Klage dem Alter. Greise haben zu bedenken, dass sie Platz zu machen haben den Jüngern. 'Da sie nichts nutzen mehr der Erde, sollten sie nur sterben und den Jüngern aus dem Wege gehen' [8]). Jeder aber hat sich zu beruhigen in dem Gedanken an das Nothwendige, dessen Macht in allen Dingen die höchste ist [9]). Der Hinweis auf die unbezwingliche Macht der Nothwendigkeit kehrt beim Dichter sehr häufig wieder [10]).

So ist der Dichter bemüht, die Furcht vor dem Tode zu verdrängen durch die Mahnung an den unaufhörlichen, unvermeidlichen Tod, andererseits die Lust am Genusse des Lebens zu stärken durch die Mahnung an die Kürze und Vergänglichkeit des Genusses. Die Richtung seiner neuen ethischen Lehre ist im Wesentlichen ein Kampf gegen die Unruhe und das Unmass des Fürchtens und Hoffens, des Bangens und Verlangens, welches aus dem natürlichen, unheimlichen Gefühle der in der äussern Natur und im menschlichen Leben herrschenden dunkeln Macht des unaufhörlichen Wechsels und Todes entspringt. Der Dichter empfiehlt Erhebung über das herrschende gemeinsame Uebel durch vernünftige Einsicht und durch ruhige, zufriedene Ergebung in das Unabänderliche und Nothwendige [11]). Doch fühlt er auch selbst wieder, dass vernünftige Erwägung und Einsicht nicht vollends ausreichen, den natür-

---

[1]) Suppl. 531. [2]) Hyps. fr. 6. Danae fr. 4. Inus fr. 19:
κύκλος γὰρ αὐτὸς καρπίμοις τε γῆς φυτοῖς
θνητῶν τε γενεᾷ· τοῖς μὲν αὔξεται βίος,
τῶν δὲ φθίνει τε καὶ θερίζεται πάλιν.

[3]) Chrysipp. fr. 6: θνήσκει δ'οὐδὲν
τῶν γιγνομένων, διακρινόμενον δ'
ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξε.

[4]) fr. inc. 44. Aeol. fr. 4. Belleroph. fr. 27. S. Hasse a. a. O. S. 26 f. — Suppl. 534 f. Alcest. 782—785. [5]) Alcest. 692 f. 712. Suppl. 1080. [6]) Alcest. 783 f. [7]) Oenom. fr. 3. Inus fr. 22. Hecabe 690 f. [8]) Suppl. 1112 f. [9]) Phoeniss. 1763: τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητὸν ὄντα δεῖ φερειν. [10]) S. zahlreiche Stellen gesammelt bei Hasse a. a. O. S. 28. [11]) fr. inc. 45. 120:
῞Οστις δ'ἀνάγκῃ συγκεχώρηκεν βροτῶν,
σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ τὰ θεῖ' ἐπίσταται.

lichen Schmerz zu unterdrücken [1]). Die Laute der Klage über das menschliche Leben, die er zu stillen versucht, steigen aus der Tiefe seines eigenen Herzens. Es gebrach seiner Ansicht von der Welt und vom Leben das, woraus allein Stärke des Gemüthes, Ruhe und Versöhnung hervorwächst, religiöse Gläubigkeit und Vertrauen auf das Walten einer höhern sittlichen Ordnung. Freilich glaubt Euripides noch an eine jenseitige Welt und an ein ewiges Fortleben; aber der Glaube an diese Welt ist nicht mehr gestützt in der Macht des Gewissens und in der Idee einer gerechten Vergeltung, das Fortleben ist nicht mehr im eigentlichen Sinne ein persönliches.

Die bei Aeschylus und Sophokles hervorgehobenen Ausdrücke, dass den Todten kein Leid und keine Freude mehr berühre, haben bei Euripides eine weit grössere Bedeutung; sie hängen nicht mit gewöhnlicher, natürlicher Gefühlsstimmung noch mit der volksthümlichen Vorstellung vom Schattenleben, sondern in deutlichster Weise mit seiner trüben Auffassung vom Leben und seiner neuen Anschauung der Natur zusammen. Am bemerkenswerthesten ist eine Stelle in den 'Herakliden', wo die für ihre Geschwister in den Tod gehende Makaria selbst auf das Gefühl des lohnenden Bewusstseins ihrer edeln That nach dem Tode gerne verzichtet und nur wünscht, dass alles Gefühl mit dem Tode ende, da ja sonst auch kein Ende des Kummers sein würde, welcher die Menschen hienieden so vielfach bedrücke [2]). In der 'Alkestis' wünschen freilich Pheres und der Chor, dass die scheidende hochherzige Frau im Aïdes huldvolle Aufnahme finde und an der Seite der Persephone sich des Glückes erfreue; aber mit dem Wunsche ist zugleich der Zweifel ausgesprochen, ob überhaupt dort unten Wonne den Edeln zu Theil werde [3]). Schon seine Aeusserung, dass die Menschen an nichtige Fabeln glauben, beweist, dass er mit der Vorstellung des Volkes gebrochen [4]). Anderswo ist es mit den deutlichsten Worten gesagt, dass mit dem Tode das Gefühl der Freude und des Leides schwinde [5]). Der Todte, so heisst es, ist ein Nichts, nur Erde und Schatten [6]). 'Der Tod, so ruft Hekuba in den 'Troerinnen' aus, und das Leben sind nicht Eins; der Tod vernichtet' [7]). Weiter in demselben Stücke ruft Andromache: 'Ich acht' es gleich dem Tode nicht geboren sein' [8]). Der Dichter theilt somit die oben berührte Ansicht des Prodikus, dass der Todte ebensowenig von dem Frühern empfinde, als der gegenwärtig Lebende von dem Zustande vor seiner Geburt. Der Todte lebt fort, aber nur im allgemeinen, ewigen Bewusstsein des göttlichen Aethers [9]). Auch hierin stimmt Euripides mit Prodikus überein [10]), und wie dieser nähert er sich den ältern

---

[1]) Oenom. fr. 3: ἓν ἐστι πάντων πρῶτον εἰδέναι τάδε,
φέρειν τὰ συμπίπτοντα μὴ παλιγκότως.
χοὖτός γ' ἀνὴρ ἄριστος, αἵ τε συμφοραὶ
ἧσσον δάκνουσιν· ἀλλὰ ταῦτα γὰρ λέγειν
ἐπιστάμεσθα, δρᾶν δ' ἀμηχάνως ἔχει.

[2]) Heracl. 591 ff. [3]) Alc. 625 f. 743 f. [4]) Hippol. 198. [5]) Troad. 603 f. Orest. 1084. [6]) Meleag. fr. 20:
τοὺς ζῶντας εὖ δρᾶν· κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ
γῆ καὶ σκιά· τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.

[7]) Troad. 628: τὸ μὲν γὰρ οὐδὲν, τῷ δ' ἔνεισιν ἐλπίδες. [8]) 631: τὸ μὴ γενέσθαι τῷ θανεῖν ἴσον λέγω.
[9]) Helen. 1014 ff.: ὁ νοῦς
τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει
ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

[10]) S. Hasse a. a. O. S. 13.

jonischen Philosophen, nach deren Vorstellung die mit dem Tode entbundene Seele des Einzelwesens in die unzerstörbare Herrlichkeit und Göttlichkeit der allgemeinen Naturkraft zurückfliesst. Unzweifelhaft liegt auch nur diese Vorstellung jenem von Platon im Gorgias gepriesenen und deutlich an den ältern Heraklit erinnernden Ausspruche des Euripides zu Grunde: ʻWer weiss denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist und Sterben Lebenʼ [1]). Nur das Eine bleibt zu bedenken, dass bei Euripides die Ahnung von dem jenseitigen Fortleben durch die Anaxagorische Idee von dem göttlichen Vernunftgeiste vertieft erscheint, da er ausdrücklich dem allgemeinen, ewigen Aetherleben unsterbliches Bewusstsein beilegt.

Doch, wie immer der Dichter sich das Aetherleben gedacht haben mag, die wahre Herrlichkeit des Fortlebens nach dem Tode liegt für den Einzelnen im Diesseits, nicht im Jenseits: sie besteht in dem ewigen Lichtglanze des Ruhmes, in welchem die schöne und edle That durch die Nachwelt fortstrahlt [2]). In der ʻIphigenie in Aulisʼ hat Euripides im eigentlichen Sinne die Aetherwelt des Jenseits durch die Idee des Ruhmes vergeistigt. Nachdem Iphigenie den Entschluss für das Heer der Griechen zu sterben gefasst hat, fühlt sie, dass sich ihr nun ein anderes Leben öffne [3]). Auf ein neues göttliches Leben im Lichte weist der Bote hin, welcher der Mutter den Vorgang der Opferung verkündet [4]). Das Licht ist der Glanz des unsterblichen Ruhmes. Nicht in unbedingter begeisterter Hingebung für das Vaterland, sondern in der Hoffnung auf den eigenen Gewinn des ewigen Ruhmes findet die Jungfrau die Stärke der Seele, um die natürliche Furcht vor dem Tode und das natürliche Verlangen zum süssen Leben zu überwinden [5]). Auch Alkestis, Euadne, Makaria, Polyxene opfern sich dem Tode. Aber keine der Frauen stirbt wie die Sophokleische Antigone im frommen Bewusstsein einer höhern göttlichen Pflicht; bei allen ist mehr oder weniger das entscheidende höhere Moment der Gedanke an eigene Verherrlichung durch künftigen Ruhm. Für Alkestis weisen der Gatte und der Chor hin auf diesen Lohn [6]). Euadne stürzt sich nicht bloss aus Liebe zum Gatten, sondern auch aus Verlangen nach Ruhm in die Flammen [7]). Makaria schliesst ihre Erwägung, wesshalb sie sich opfere, mit den Worten: ʻIch liebe nicht das Leben, und so fand ich ja das schönste Glück, fand einen ruhmgekrönten Todʼ. Der letzte Wunsch, mit dem sie von den Ihrigen scheidet, ist schöne Bestattung [8]). Die Königstochter Polyxene fühlt sich in dem Bewusstsein getröstet, nicht als Sclavin, sondern als Freie zu sterben [9]). So opfert sich auch Menoikeus für die Vaterstadt nicht bloss, weil sie ihm das Leben gegeben, sondern, und zwar hauptsächlich, weil er Scheu trägt, in dem Schimpfe eines Feigen zu leben [10]). Selbst die Göttin Artemis hat für ihren sterbenden Liebling Hippolyt, der seine Treue bis zum Tode bewährt, keinen andern Trost, als dass sie seinen Tod an einem Günstlinge der Aphrodite rächen, ihm aber die höchsten Ehren im Gebiete Trözens verleihen werde [11]). Hekuba fühlt in dem grenzenlosen Unglücke, welches die Gottheit über sie und ihr Haus verhängt hat, den

---

1) Plat. Gorg. c. 47 p. 492. 2) Temen. fr. 1:
Ἀρετὴ δὲ κἂν θάνῃ τις, οὐκ ἀπόλλυται,
ζῇ δ᾽οὐκέτ᾽ ὄντος σώματος· κακοῖσι δὲ
ἅπαντα φροῦδα συνθανόνθ᾽ ὑπὸ χθονός.
3) Iphig. A. 1505 ff. 4) 1612 ff. 5) 1250 ff. 1375 f. 1384. 1398 ff. 6) Alc. 150. 445 ff. 938. 7) Suppl. 1014 ff. 8) Heraclid. 533 f. 589. 9) Hecab. 551 f. 10) Phoeniss. 986 ff. 11) Hippol. 1416 ff.

einen erhebenden Trost, dass der Nachwelt Gesang sie und die Ihrigen einst verherrliche [1]). Odysseus findet in der prächtigen Bestattung und in der Ehre nach dem Tode die wesentliche Triebfeder zum aufopfernden, verdienstlichen Thun im Leben; er erklärt, dass er selber gerne Alles im Leben ertragen wolle, wenn er nur im Tode höchste Ehre gewinne [2]). Mit dem Verlangen nach Ehre hängt das Verlangen des Unglücklichen zusammen, aus dem Leben zu scheiden: ein schimpfliches Leben macht das Sterben süss [3]). Der Ausdruck des Wunsches zu sterben, der Ausdruck der Absicht das Leben selbst zu vernichten, um neue Ehre zu gewinnen, kommt bei Euripides nicht selten vor. Ja, der Chor selbst erachtet es als verzeihlich, ein trauriges Dasein mit eigener Hand zu enden [4]).

Die Frage über Leben und Tod trat in demselben Zeitalter des Euripides durch Sokrates auch bei den Philosophen in den Vordergrund der Forschung. Sokrates zog die Betrachtung von den äussern Erscheinungen der Natur und deren Ursachen auf die in den innersten Gründen der Seele verborgenen Wahrheiten hin, deren Erkenntniss und Behauptung den unablässigen Kampf gegen die eigene Natur und schon im Leben das Sterben erfordern. Wohl war auch der philosophirende Dichter Euripides in die Tiefen des Seelenlebens eingedrungen, doch er gelangte nicht zu einer festen Ueberzeugung von der unbedingten und unbezwinglichen Macht des sittlichen Bewusstseins [5]), und seine ganze ethische Richtung blieb die des besonnenen, weisen Lebensgenusses. Euripides wurde der Vorläufer des Hedonismus. Dagegen war Sokrates von der unbedingten Macht der vernünftigen Einsicht tief überzeugt. Seine Ueberzeugung war aber auch gestützt in dem ahnungsvollen Glauben an eine göttliche Weltordnung und an eine über das diesseitige Leben hinausreichende gerechte Vergeltung, an ein persönliches Fortleben der unkörperlichen, gottähnlichen Seele in einem der gegenwärtigen Lebensführung entsprechenden Zustande nach dem Tode. Während er der festen Meinung war, dass derjenige, welcher den selbstsüchtigen Trieben der Natur die Herrschaft gestatte, schon hienieden als Sclave seiner in's Unendliche wachsenden Begierden elend und unglücklich lebe, ähnlich demjenigen, welcher in ein durchlöchertes Gefäss Wasser zu schöpfen verdammt sei, war er andererseits davon lebendig überzeugt, dass der tugendhafte Mann, selbst wenn er in Dürftigkeit, in Krankheit oder in ein sonstiges Uebel verfalle, daraus sowohl im Leben als im Tode hohen Gewinn ziehe [6]). ʻDenn gewiss wird nimmer derjenige von den Göttern vernachlässigt, welcher gerecht und durch Ausübung der Tugend Gott, soweit ein Mensch das vermag, möglichst ähnlich zu werden bestrebt istʼ [7]). Von dem hohen Seelenfrieden dieses Weisen, von seiner Freudigkeit, schon im Leben das Sterben zu verwirklichen, von seiner ahnungsvollen Hoffnung, dass erst mit dem Tode, wann die Fesseln des Körpers gebrochen, die wahre Herrlichkeit des Geisteslebens beginne, gibt Platon

---

1) Troad. 1240 ff. 2) Hecab. 299 ff. 3) Hecab. 373 ff. Alc. 960 f. Vgl. Hasse a. a. O. S. 39 Anm. 2. 4) Alc. 229 f. Hecab. 1107 f. 5) Hippol. 358 f.:
οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἑκόντες, ἀλλ᾽ὅμως
κακῶν ἐρῶσιν.
Chrys. fr. 2: *αἶ, αἶ, τόδ᾽ ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακὸν,*
ὅταν τις εἰδῇ τἀγαθὸν, χρῆται δὲ μή.
Med. 1079 f. Archel. fr. 36. Antiop. fr. 39. Oenom. fr. 3. fr. inc. 8. 6) Brandis a. a. O. 2. Th. S. 46. 7) Plat. de rep. X 12 p. 613.

in seinem Phädon das glänzendste Zeugniss. Aber von allen Schülern ist auch nur Platon dem grossen Meister auf die Höhe seiner Anschauungen gefolgt. Einzig Platon erkannte in der grossen Idee der Unsterblichkeit des Geistes die Grundbedingung und das höchste Ergebniss der Philosophie, und sein wesentlichstes Bemühen war dahin gerichtet, die Ueberzeugungen seines Lehrers fester zu begründen [1]). — Wohl erkennend, dass wissenschaftliche Erörterungen allein nicht ausreichen, dass Anfang und Ende der tiefern Ueberzeugung von der Unsterblichkeit in dem geheimnissvollen Ahnen und Schauen des religiösen Glaubens beruhe, knüpfte Platon nach dem Vorbilde der Pythagoreer seine Untersuchung wieder enge an die reineren Vorstellungen des Volksglaubens und der Mysterien an. Doch war grade diese wesentliche Grundlage der Gläubigkeit des Gemüthes, auf welcher Platon wieder aufzubauen versuchte, bereits durch die Neuerungen der Philosophie und besonders durch die ganz veränderte Geistesrichtung der Zeit zu sehr gelockert und bei Vielen ganz verschwunden. Es ist gewiss bedeutsam, dass Platon in seinem Phädon dem die Unsterblichkeit der Seele vertheidigenden Lehrer Sokrates grade Anhänger der Pythagoreischen Lehre als Gegner gegenüberstellt, und dass diese, obgleich sie, wie ausdrücklich bemerkt ist, mit dem berühmten Pythagoreer Philolaus in engerm Verkehre gestanden, dennoch schon kein Verständniss mehr von den tiefern ethisch-religiösen Anschauungen der Pythagoreer besitzen, vielmehr auf wissenschaftlichem Wege schon zu Folgerungen fortgeschritten sind, welche den Glauben an die Unsterblichkeit nicht mehr zuliessen [2]). Einer dieser pythagorisirenden Gegner des Sokrates hebt es hervor, dass es den Menschen grosses Bedenken errege, es möge die Seele bei ihrer Trennung vom Körper wie ein Hauch oder Rauch verfliegen [3]). In einem andern Dialoge lässt Platon schon bei dem blossen Worte des Sokrates von Unsterblichkeit den Zuhörer in Staunen und Verwunderung gerathen [4]). In der Vertheidigungsrede lässt er den Sokrates neben der eigenen Ueberzeugung vom künftigen persönlichen Fortleben auch die sonst gewiss verbreitete vortragen, dass der Tod kein Uebel sei, da er dem festen, ungestörten Schlafe gleiche, und sonach alle Empfindung mit ihm ende [5]). Hinsichtlich der Vorstellung vom Aïdes aber und von den Büssungen im Jenseits lässt er bemerken, dass Viele sie für lächerlich fänden und höchstens bei der Nähe des Todes wieder ihrer gedächten, wo dann ihre Seele mit Besorgniss und Furcht erfüllt würde [6]). Ueberhaupt aber konnte die Sokratische Unsterblichkeitslehre nicht leicht Eingang und weitere Verbreitung gewinnen, da ihre ernste, unumgängliche Forderung, durch unablässiges Bekämpfen der sinnlichen Triebe der Natur schon im Leben zu sterben, zu scharf und zu bitter in das selbstsüchtige Leben der Zeit einschnitt. — Von der damaligen Herrschaft der Selbstsucht und von den alles Gesetz und alle gesellschaftliche Ordnung umkehrenden Ansichten gibt derselbe Platon im Gorgias in Kallikles, in den Büchern vom Staate in Glaukon und Thrasymachus die sprechendsten Beispiele [7]). Von der Selbstsucht, dem Grundübel der damaligen Zeit, blieben selbst die beiden Schulen, welche von Zuhörern und Anhängern des

[1]) S. Steinhart Einleit. zu Platon's Phaed. Uebers. von Müller. Bd. IV. [2]) c. 5 p. 61. c. 36—38 p. 86—89. Vgl. Steinhart Einleit. S. 443—446. [3]) Plat. Phaed. c. 14 p. 70. [4]) Plat. de rep. X 9 p. 608. [5]) Plat. Apol. c. 32 p. 40 f. Vgl. Bemerkung von Brandis a. a. O. 2. Th. S. 62. [6]) Plat. de rep. I c. 5 p. 330. [7]) Plat. Gorg. c. 38 ff. p. 382 ff. S. Steinhart Einleit. zur Uebers. von Müller. Bd. II. S. 348—357. Einleit. zum Staatsmann Bd. III S. 575 ff. zu den Büchern vom Staate Bd. V.

Sokrates gegründet wurden und ausschliesslich ethische Zwecke verfolgten, die Kynische und Kyrenäische, jede nur in einer besondern Weise beherrscht [1]). Des Antisthenes strengster Schüler Diogenes verhehlte nicht, dass er grade auf die Lust Werth legte, welche ihm aus der Verachtung der Lüste, denen die Kyrenaiker nachgingen, erwuchs [2]). Wenngleich Anhänger der einen und der andern Schule sich mit der Frage über Leben und Tod beschäftigten [3]), so war doch die reinere Sokratische Unsterblichkeitslehre mit den Grundsätzen der beiden Schulen nicht mehr vereinbar. Beide Schulen hatten auch vom menschlichen Leben im Allgemeinen nur eine düstere Auffassung, die im Wesentlichen mit der Ansicht des Prodikus übereinstimmte [4]). Was Euripides durch den Mund des Chors verzeihlich finden lässt, der Selbstmord, schien beiden Schulen ganz gerechtfertigt, dem Kyniker, wann die Vernunft zur Behauptung der persönlichen Unabhängigkeit nicht mehr ausreichte, dem Kyrenaiker, wann das Uebermass des Schmerzes die Lust des Lebens versagte. Von Antisthenes ging der Spruch aus, den auch später die Stoiker lobten: 'Schaffe dir Verstand oder einen Strick an' [5]). Der Kyniker Metrokles gab sich wirklich des Alters halber den Tod [6]). Der Kyrenaiker Hegesias wurde ganz besonders durch sein öffentliches, dringendes Anpreisen des Todes berühmt [7]). Kyniker und Kyrenaiker folgten in dieser Hinsicht im Wesentlichen demselben Beweggrunde: ganz im Gegensatze zu Sokrates, welcher von der festen Zuversicht auf das bessere Jenseits belebt, vor Allem im Leben das Sterben suchte und unter allen Verhältnissen den freudigen Muth zum Leben erhielt [8]), suchten sie vor Allem das Leben im Leben, und der Gedanke, es unter der Uebermacht der äussern Begegnisse zu verlieren, der Gedanke an das Erliegen und Todtsein im Leben brachte sie zum Unmuthe und selbst zum gewaltsamen Tode. Ganz im Sinne der Lustjünger seiner Zeit lässt Platon im Gorgias den genusssüchtigen Kallikles die Befürchtung aussprechen, dass das Leben des Nichtsbedürfenden, welches Sokrates preise, den Steinen und den Todten gleiche [9]). Dass übrigens die Ansicht von einer Berechtigung zum Selbstmorde auch sonst im Volke verbreitet war, lässt ebenfalls Platon im Phädon deutlich erkennen [10]). Selbst die reinere Sokratisch-Platonische Unsterblichkeitslehre bedurfte gegen diese Gefahr eines ganz besondern Schutzes durch religiöse Verpflichtung. Für die Auffassung, dass der Leib das wahre und freie Leben des Geistes nur hemme und verwirre, oder, wie Platon mit den Orphikern und Pythagoreern sich ausdrückte, dass der Leib ein Kerker des Geistes sei, lag, wie schon oben bemerkt ist, die Versuchung nahe, zur Befreiung des Geistes die Fesseln gewaltsam zu zerbrechen. Unter ausdrücklicher Hinweisung auf den Pythagoreer Philolaus und auf die Mysterien erinnerte Platon daran, dass göttliche Gesetze es untersagten, da die Götter für die Menschen Sorge trügen und der Mensch ein vorzügliches Eigenthum der Götter sei; aber er fügt auch dieser Erinnerung noch aus-

[1]) Brandis a. a. O. II S. 87. 89. [2]) Diog. L. VI 71. [3]) Schriften des Antisthenes 'über Sterben', 'über Leben und Tod', ferner des Diogenes 'über den Tod' führt Diogenes L. VI 17. 80 an. S. Welcker Kleine Schriften II 510 f. Der Vorträge des Kyrenaikers Hegesias erwähnt Cic. Tusc. I 34, 83 f. [4]) Die bei Stobaeus 98, 72 von Teles aus einer Schrift des Kynikers Krates angeführte Schilderung der Plagen der verschiedenen Lebensalter ist, wie auch Welcker a. a. O. S. 511 bemerkt, eine offenbare Nachahmung des Prodikus. [5]) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 14. [6]) Diog. L. VI 95. [7]) Cic. Tusc. I 34. 83. 84. Vermuthlich stimmten auch die Vorträge des Hegesias in mancher Hinsicht mit der Schilderung des Prodikus überein. [8]) Plat. Apol. c. 33 p. 41. [9]) Gorg. c. 48 p. 494. Vgl. Phaed. c. 9 p. 65. [10]) Phaed. c. 12 p. 67 f.

drücklich bei, dass das hohe Verbot ein schwer zu begreifendes sei [1]). Für die Frage, wesshalb überhaupt die göttliche Seele in den irdischen Strafort gebannt sei, wesshalb der Mensch mit den Uebeln des Leibes und des irdischen Daseins zu kämpfen habe, hatte Platon keine genügende Lösung. — Bei den Schülern und nächsten Nachfolgern Platons in der Akademie ist nun besonders der Zug bemerkbar, dass sie, alsbald von der Höhe der speculativen Forschung zu practischer Lebensphilosophie herabsteigend [2]), ebenfalls in der Behandlung der Frage über Leben und Tod ähnlich den Kynikern und Kyrenaikern sich einer finstern Betrachtungsweise des Lebens hingaben, die ganz und gar an die des Prodikus und des Euripides erinnert. Während es von dem zweiten Nachfolger in der Akademie, Xenokrates, welcher über den Tod schrieb, zu vermuthen ist [3]), steht von dessen Schüler Krantor, welcher die vielgerühmte Trostschrift an Hippokles verfasste, nach erhaltenen Stellen bei Plutarch und Cicero die vielfache Uebereinstimmung mit Prodikus und hinsichtlich des Euripides wörtliche Entlehnung der betreffenden Aussprüche unzweifelhaft fest [4]). Der besondern Richtung der Philosophie auf practische Lebenszwecke entsprach es, von bekannten Dichtern Sprüche der Weisheit zu entlehnen [5]). Von Krantor wurden besonders Homer und Euripides verehrt [6]). In seiner Trostschrift führte er an, dass schon in den ältesten Zeiten der Zustand der Menschen von vielen weisen Männern beweint worden sei, welche Leben für eine Strafe und Mensch werden für das grösste Unglück hielten [7]). Die grössere und wichtigere Stelle aus seiner Trostschrift bei Plutarch lautet: 'Dies Alles sagt und lehrt die ganze alte Philosophie. Wenn wir auch das Eine oder Andere davon nicht annähmen, so bleibt es doch nur allzu wahr, dass das menschliche Leben in vielfacher Hinsicht mühselig und beschwerlich ist. Denn, wenn es auch nicht schon seiner Natur nach so beschaffen wäre, so ist es wenigstens durch unsere eigene Schuld in diesen verderbten Zustand gekommen. Das ungewisse Glück folgt uns gleich Anfangs von ferne nach und Keiner ist gesund. Sobald wir geboren werden, vermischt sich mit Allem, was uns angeht, ein bestimmter Theil des Uebels. Denn schon der Lebenskeim hat, da er sterblich ist, Theil an dieser Ursache, von welcher Missanlage der Seele, Krankheiten, Sorgen und das Loos der Sterblichen herkommen. Aber wozu das Alles? Damit wir daraus ersehen, dass Unglück dem Menschen nichts Neues ist, sondern wir Alle demselben unterworfen sind' [8]). — Die Auffassung des menschlichen Lebens wurde durch die neue Richtung der Aristotelischen Philosophie, welche im Gegensatze zu den idealen Anschauungen Platons entschiedener auf das Thatsächliche der Welt der Erfahrung hinlenkte, keineswegs gebessert. Dem Aristoteles erschien der Mensch im Vergleich mit den übrigen lebenden Wesen der Erde als das höchste und würdigste, da er allein Theil habe an der Denkkraft der göttlichen Vernunft; derselbe Mensch erschien ihm aber auch wieder im Vergleich mit den beseelten, ewigen

---

[1]) Plat. Phaed. c. 5 p. 61. c. 6 p. 62 B: *ὁ μὲν ουν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διϊδεῖν.* [2]) S. Zeller Philos. d. Griech. 2. Th. S. 342 f. [3]) Diog. L. IV 12. [4]) Vgl. Welcker a. a. O. S. 511 ff. Wyttenbach. animadv. in Plut. Consol. ad Apoll. p. 104 B. Schneider. Comment. de Crantoris libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur. Zeitschr. f. Alterthumswissensch. v. Zimmermann. 1836 S. 839 ff. — Wyttenbach. a. a. O. p. 101 E führt noch eine Menge anderer Trostschriften an. [5]) Diog. L. IV 20. [6]) Ebd. 26. [7]) Plut. Consol. ad Ap. c. 27. [8]) Ebd. c. 6. Die Schlussworte, welche die Folgerung enthalten, sind auch von Wyttenbach a. a. O. p. 104 B dem Krantor beigelegt.

und göttlichen Körpern des Himmels als ein unbedeutendes Wesen, welches gleich dem von ihm bewohnten kleinern Theile der Welt unter dem Monde mannigfaltigen Zufälligkeiten unterworfen, am Ende des flüchtigen Erdendaseins auf immer mit seinem ganzen Empfindungsleben und seinem eigentlichen persönlichen Bewusstsein hinstirbt und nur noch in der allgemeinen ewigen Vernunft fortlebt [1]). Mit solcher Auffassung steht die im Aristotelischen Gespräche 'Eudemus' ausgedrückte düstere Ansicht, dass nicht geboren zu werden das allerbeste und sterben besser sei als leben, ganz im Einklange [2]). Hatte Aristoteles in seiner Ethik die menschliche Glückseligkeit auch von gewissen äussern und körperlichen Gütern abhängig gemacht und letztere als Gaben des Glückes bezeichnet, so ging sein Schüler und Nachfolger im Lyceum, Theophrast, so weit, dass er dem Glücke, nicht der Weisheit die Herrschaft im Leben zuschrieb [3]). Theophrast, welcher auch ein Schüler des Xenokrates war, schrieb ebenfalls über die Trauer, und vermuthlich wie Krantor, in mancher Uebereinstimmung mit Prodikus und Euripides. Die Stelle bei Plutarch, in welcher Theophrast an den Wandel des Glückes erinnert, ist wahrscheinlich jener Schrift entnommen [4]). — Aus der Trostschrift des Plutarch, deren wesentlicher Inhalt aus den ältern griechischen Quellen geschöpft ist, und aus den Tusculanen des Cicero, welcher die verschiedenen ältern Trostschriften kannte und zu seiner eigenen, uns verloren gegangenen, Trostschrift benutzte, erhellt, dass die Philosophen der verschiedenen Schulen es hauptsächlich darauf absahen, durch vernünftige Erwägung der mannigfachen irdischen Uebel und namentlich der beständigen Wechselfälle des Glückes, ferner durch Betrachtung fremder Beispiele von schöner und erhabener, durch die Götter selbst beschiedener Todesart die Betrübniss des Lebens und die Furcht vor dem Tode zu bekämpfen und ruhige Ergebung des Gemüthes in das Nothwendige zu erzielen. Die Ansichten vom Jenseits selber schwankten, indem der Zustand nach dem Tode entweder als ein Fortleben der Seele aufgefasst wurde oder aber als ein vollständiges Aufhören des Seelenlebens, oder endlich auch als bewusstloser Zustand des Schlafes [5]). Darin jedoch herrschte bei Allen volle Uebereinstimmung, dass mit dem Tode das bisherige Empfindungsleben und das eigentliche persönliche Bewusstsein gänzlich aufhöre, und dass desshalb auch der Tod in keiner Hinsicht ein Uebel sei.

Der eingeschlagene Weg der Bekämpfung der Furcht des Todes war ein sehr bedenklicher. Von grosser Wichtigkeit ist jedenfalls das spätere Zeugniss Cicero's. Während derselbe sich überzeugt hält, dass durch vernünftige Betrachtung des natürlichen und nothwendigen Laufes der Dinge die Betrübniss und Furcht gemindert werde, kann er doch bei der Erwähnung seiner eigenen Trostschrift und der Vorträge des Kyrenaikers Hegesias nicht verhehlen, dass dieselbe Betrachtungsweise geeignet ist, zur Trauer zu stimmen, das Leben noch unglücklicher zu machen und sogar zur Selbstvernichtung des Lebens hinzudrängen [6]). Von den griechischen Philosophen leugnete der Akademiker Karneades gradezu, dass die Erwägung des gemeinsamen Uebels und des Todes zur Erleichterung des Kummers etwas beitrage. Das

---

[1]) Zeller a. a. O. S. 471 ff. Ritter Gesch. d. Philos. 3. Th. S. 315. 382. [2]) Plut. Cons. ad Ap. c. 27. [3]) Zeller a. a. O. S. 513. Ritter a. a. O. S. 320 ff. 400 ff. Cic. Tusc. V 9: Vitam regit fortuna, non sapientia. [4]) Plut. Cons. ad Ap. c. 6. Wyttenbach. a. a. O. p. 104 D. [5]) Plut. Cons. ad Ap. c. 12. [6]) Cic. Tusc. III 16, 34 ff. I 31, 75 ff. 34, 83.

grade, sagte er, sei ja zu beklagen, dass wir in eine so grausame Nothwendigkeit verfallen seien [1]). Schon vor Karneades hatte sich in ähnlicher Weise ausgesprochen Epikur. Nach den Angaben Cicero's bestritt Epikur die Ansicht, dass das Vorherbedenken der Uebel den Kummer des Lebens mindere; er suchte im Gegentheile die Betrachtung abzulenken von den Uebeln und hinzurichten auf die Vergnügungen des Lebens [2]). Nach seiner Ansicht bestand die Aufgabe des Weisen darin, die mannigfaltigen Vergnügungen des Lebens theils durch das Andenken an die vergangenen, theils durch die Hoffnung auf die noch folgenden zu betrachten und mit dem ganzen Geiste zu umfassen. Doch schien ihm der Genuss des glückseligen Lebens nicht gesichert ohne Freiheit von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tode [3]).

Epikur war bemüht, den Stachel der Furcht des Todes aus dem Herzen des Menschen völlig zu verdrängen. Mit mehren andern Philosophen seiner Zeit leugnete er das Fortleben der Seele nach dem Tode [4]). In seiner Naturlehre suchte er auf der Grundlage der Atomenlehre Demokrits die körperliche Beschaffenheit der Seele, ihren engen Zusammenhang mit dem Körper und ihre völlige Auflösung mit dem Tode nachzuweisen [5]). Doch fühlte er ganz wohl, dass der Nachweis der Naturlehre nicht ausreiche, um die Furcht vor dem Tode zu bezwingen. Mit ganz besondern Fragen über den Tod war er noch in seiner Ethik beschäftigt. Aus den bezüglichen Stellen seiner ethischen Hauptschrift ergibt sich, dass er wohl erkannte, wie schwer es dem Menschen werde, grade bei der Vorstellung vom Aufhören alles Lebens nach dem Tode das natürliche Verlangen nach dem Leben und die natürliche Furcht vor dem Tode zu unterdrücken. Wahrscheinlich war ihm der berühmte Spruch des Sikulischen Dichters Epicharm wohl bekannt: 'Sterben mag ich nicht, jedoch gestorben sein, das acht' ich nicht' [6]). Diese natürliche Furcht hielt er für thöricht, und er suchte sie ganz gemäss der ältern sophistischen Weise des Prodikus, welche auch später Cicero befolgte, durch Einschärfung des begrifflichen Gegensatzes von Tod und Leben zu bekämpfen, indem er anführte, dass bei dem Lebenden nicht der Tod, bei dem Tode der Lebende nicht sei, dass der Tod eigentlich weder die Lebenden noch die Sterbenden berühre [7]). Weiter aber entging es dem Epikur nicht, dass die Menge der Menschen in dem Wechsel der Glückslage des Lebens bald dem Tode, als dem grössten der Uebel, zu entfliehen sucht, bald nach demselben, als einem Ende der Uebel, verlangt [8]). Mochte er nun gegenüber der Furcht vor dem Tode immerfort einschärfen, dass der Tod ein Zustand ohne alle Empfindung, ein Nichts sei, der letztern Erscheinung gegenüber, dass dieselben Menschen nach dem Tode verlangen, musste er mit

---

1) Cic. Tusc. III 25, 59. 2) Ebd. 15, 32. 31, 76. 3) Ebd. 15, 33. 17, 38. 4) Hierüber Näheres in meiner Abhandlung: Epicuri de animorum natura doctrina etc. im Gymnasial-Progr. Köln. 1855. S. 11. 5) Ebd. S. 13 ff. 6) Diog. L. X 125 ed. Hübner. *οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον, οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων.* Der Spruch des Epicharm findet sich bei Cic. Tusc. I 8: Emori nolo; sed me esse mortuum nihil aestumo. Der von Sext. Empir. adv. Gramm. I 13, 275 dem Epicharm beigelegte abweichende Vers gehörte wahrscheinlich dem ebendaselbst p. 278 erwähnten Dichter Sophron. 7) Diog. L. X. 125. *οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδήπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.* Vgl. die Aeusserung des Zeitgenossen des Epikur, des Arkesilas, über die falsche Furcht des Todes bei Plut. Cons. ad Ap. c. 15. 8) Diog. L. X 125 f. *ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν ποθοῦσιν.*

andern Gründen begegnen: er musste geltend machen, dass das Leben an sich nicht verwerflich sei, er musste hinlenken auf die Annehmlichkeiten und die Lust des gegenwärtigen Lebens [1]). Es ist aber die ganz eigenthümliche Ansicht Epikurs, dass der Werth und der Genuss des Lebens nicht nach der Länge der Zeit, sondern nach dem Grade des Angenehmen zu bemessen sei [2]). Auf diese Ansicht legte er ganz besonderes Gewicht [3]). Aus dem Zusammenhange der einzelnen bezüglichen Stellen wird es klar, dass er den Wechsel der scheinbar ganz widersprechenden Zustände bei den Menschen, der Furcht vor dem Tode und des Verlangens nach dem Tode, lediglich als übertriebene, in unrichtiger Vorstellung vom Jenseits begründete Begierde zum Leben auffasste.

Alle ethischen Ansichten Epikurs gehen darauf hin, das rastlose Drängen und Streben des Menschen zu begrenzen und durch die Begrenzung dem gegenwärtigen Leben festern Halt, innere Ruhe und Selbstgenügsamkeit zu verschaffen [4]). So stellte Epikur der Unruhe der Begierde, welche immerfort über das Mass in das Unbegrenzte hinausschweift, die durch Vernünftigkeit zu gewinnende höhere Lebenslust entgegen, welche ihr Mass in sich selber trägt und keiner Steigerung und zeitlichen Ausdehnung bedarf. Diese höhere Lust erschien ihm nicht als eine rasch vorübergehende und flüchtige, sondern, da sie in der geistigen Betrachtung der Freuden der Vergangenheit und der Zukunft gestützt ist, als eine dauernde Glückseligkeit des zusammenhängenden Lebens und sie erschien ihm zugleich als erreichbar in allen Verhältnissen und Lagen des Lebens [5]). In dieser Hinsicht tadelte er denn diejenigen, welche den Jüngling an das schön leben, den Greis dagegen an das schön sterben erinnerten. Denn, so bemerkte er, das Leben ist etwas Wünschenswerthes, und schön sterben und schön leben ist ein und dieselbe Aufgabe [6]). Noch mehr aber tadelte er diejenigen, welche am menschlichen Leben verzweifelnd, in die Ansicht einstimmten, dass es gut sei, nicht geboren zu sein, für den Geborenen aber, so schnell als möglich wieder einzutreten in die Thore des Aïdes [7]). Somit trat Epikur den bekannten, von den Dichtern und Philosophen hervorgehobenen, trostlosen Ansichten von dem menschlichen Leben entgegen. In gleicher Weise bemüht, die Furcht vor den Uebeln und namentlich vor dem Uebel des Todes aus dem menschlichen Leben völlig zu verbannen, lenkte er zur Heiterkeit und Freudigkeit des Lebens hin.

Der Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung der Ansichten zeigt aber, dass Epikur im Wesentlichen der Betrachtungsweise des Euripides gefolgt ist. Epikurs Kampf gegen die Furcht vor den Uebeln und vor dem Tode ist im Grunde nichts anderes als eine Fortsetzung

---

1) Diog. L. X 126. Die Stelle ist sicher verderbt; dem Zusammenhange entspricht folgende Verbesserung: *ὁ σοφὸς οὖν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὐ γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν· οὔτε δοξάζεται κακὸν εἶναι τὸ ζῆν.* Vgl. Sext. Empir. adv. Gramm. I 13 p. 279. 2) Ebd.: *ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον, ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται.* 3) Ebd. 144—147. 4) Ebd. 124: *ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητὸν, ουκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.* 5) Ebd. 146. 6) Ebd. 126: *ὁ δὲ παραγγέλλων τὸν μὲν νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης ἐστὶν οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς ἀσπαστόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν.* 7) Ebd. (die Worte sind von Theognis v. 425 f. ed. Bergk): *πολὺ δὲ χεῖρον καὶ ὁ λέγων, Καλὸν μὲν μὴ φῦναι,*

φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι.

des bei Euripides geschilderten Kampfes gegen das Unmass des Verlangens zum Genusse des Lebens. Gemäss gewichtigem älterem Zeugnisse hat nun auch Epikur nach dem Brauche anderer Philosophen seiner Zeit die eigentlichen Grundsätze seiner Ethik von den Dichtern entlehnt [1]). Es gab aber für ihn keine ergiebigere Quelle als grade Euripides. Gleich Euripides erkennt Epikur in der Lust den gemeinsamen Grundtrieb aller lebendigen Wesen, und wie jener bezeichnet er als den höchsten Zweck des menschlichen Lebens die durch Vernünftigkeit, Besonnenheit und Tugend gemässigte Lust, die in freiester Geistigkeit begründete Selbstgenügsamkeit des Lebens [2]). Epikur will die Güter des Lebens nicht verschmäht wissen; im Gegentheil, er billigt und empfiehlt jede Art des Genusses, doch nur, wenn dabei das höchste der Lebensgüter gesichert bleibt, das wonnige Gefühl der innern Freiheit und Unabhängigkeit von allen äussern Gütern [3]). Demnach tadelt Epikur gleich Euripides das unmässige Streben der Menschen nach Reichthum, Ehre, Herrschaft, und wie jener preist er den Reichthum, der in der Beschränkung der Begierden liegt, in der Genügsamkeit bei Wenigem [4]). Gleich Euripides verkündet Epikur, dass das natürliche, nothwendige Bedürfniss des Menschen sich auf Weniges beschränke, dass die Natur selber das Wenige in Fülle biete, während der eingebildete Reichthum keine Grenze kenne, nie zu befriedigen sei [5]). Ferner hält Epikur wie Euripides es für thöricht, mit den Sorgen für den kommenden Tag, über den man doch nicht Herr sei, den Genuss der Gegenwart hinschwinden zu lassen und unter Erwarten und Sorgen für das Leben das Leben zu opfern, das doch nur einmal zu geniessen gestattet sei [6]). Gleich Euripides ist aber auch Epikurs Lebensbetrachtung, während sie auf heitern und freudigen Genuss des Lebens hinzielt, in ihrem Grundzuge ernst und düster [7]). Auch Epikur empfiehlt den Genuss des Lebens hauptsächlich nur mit dem Hinweis auf die Flüchtigkeit der Dinge, auf die Ungewissheit des Künftigen und auf die gemeinsame Nothwendigkeit des Todes. Während aber Euripides noch den höhern Genuss einer Hoffnung kennt, welche den Sterblichen über die engen Schranken des diesseitigen Lebens in die Ewigkeit hinausträgt, nämlich die Hoffnung auf Fortleben im göttlichen Aether und in der Ehre und dem feiernden Ruhme der Nachwelt, erinnert dagegen Epikur nur an das ewige Nichtsein nach dem Tode. Epikur, einzig bemüht, alle und jede Hoffnung auf Unsterblichkeit zu zerstören, um alle Fülle des Genusses dem gegenwärtigen Leben zu sichern, zerstörte damit zugleich allen höhern Schwung der edlern Triebe der Seele und er beschränkte alles Streben vollends auf den selbstsüchtigen Genuss

[1]) Sext. Empir. adv. Gramm. I 13, 275. *Ὁ δὲ Ἐπίκουρος φωρᾶται τὰ κράτιστα τῶν δογμάτων παρὰ ποιητῶν ἀνηρπακώς.* Mit den unmittelbar vor diesen Worten angeführten Stellen aus Euripides stimmen die Ansichten Epikurs überein. [2]) Diog. L. X 129. 132. 136. [3]) Cic. Tusc. III 18. Diog. L. X 144. [4]) Ebd. 127. 144. 149. Stob. Serm. 17. 23. 24. 30. 34. 37. Zeller III 246. [5]) Diog. L. X 130: *καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.* 131 *καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται.* Sext. Empir. adv. Gramm. I 13, 271. Stob. Serm. 17, 30: *Εἰ βούλει πλούσιόν τινα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δ' ἐπιθυμίας ἀφαίρει.* Diog. L. 144. 146. Stob. Serm. 17, 23. Zeller III 246. 253. [6]) Stob. 16, 28.: *Γεγόναμεν ἅπαξ· δὶς οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. Σὺ δὲ τῆς αὔριον οὐκ ὢν κύριος, ἀναβάλλῃ τὸν καιρόν· ὁ δὲ πάντων βίος μελλησμῷ παραπόλλυται· καὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει.* Plutarch. non posse suav. vivi sec. Epic. c. 17, 30. [7]) Senec. vit. beat. c. 12. in ea quidem ipse sententia sum..., sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia: voluptas enim ad parvum et exile revocatur. Ueber die Verwandtschaft der Epikureischen und Stoischen Grundsätze der Ethik vgl. Zeller III S. 249. 254.

der kurzen Zeit des irdischen Lebens [1]). Der Genuss selbst aber, den er empfiehlt, ist im eigentlichen Sinne nur ein Gewinn der Begrenzung und Beschränkung. Epikur ging in seiner Ansicht so weit, dass er grade den Zustand der Leid- und Bedürfnisslosigkeit als die höchste Lust bezeichnete. Eben dieser Ansicht wegen wurde er von den Kyrenaikern seiner Zeit bekämpft. In ähnlicher Weise wie Kallikles beim Platon den von Sokrates erwähnten Zustand des Nichtsbedürfenden, verglich der Kyrenaiker Annikeris den von Epikur geschilderten Zustand der Leid- und Bedürfnisslosigkeit mit dem Zustande der Todten [2]).

Epikurs Philosophie hatte eine entschieden practisch-ethische Richtung. Seine Physik hatte nur den Zweck, die Furcht vor den Göttern und vor dem Tode aus dem Leben zu entfernen [3]); aufgebaut auf der Grundlage der Atomenlehre Demokrits, erhielt die Lehre nach den besondern neuen Zielpunkten, dann aber auch nach den besondern Beziehungen zu der übrigen Philosophie der Zeit ihre neue, eigenthümliche Gestaltung. Die Behandlungsweise musste in mancher Hinsicht eine andere werden zu einer spätern Zeit, wo der ursprüngliche lebendige Fluss der Entwicklung der griechischen Philosophie schon erstarrt war. Ferner aber musste sie eine andere werden gemäss der besondern Auffassung und Geistesrichtung des philosophischen Denkers. Eine Lehre, welche es einzig auf Gewinnung von Lust absah, welche die geistige Lust zwar höher stellte als die körperliche, erstere jedoch von letzterer überhaupt nicht zu trennen, selbst die grob sinnliche Lust nicht zu tadeln vermochte, sobald kluge Berechnung sie unschädlich zu machen verstand, konnte zu eigensüchtigstem, niedrigstem Genussleben bestimmen. Schon Metrodorus, ein unmittelbarer Schüler Epikurs, bot ein solches Beispiel. Ganz bezeichnend sind folgende Worte, die Metrodorus an seinen Bruder Timokrates richtete: 'Nicht haben wir nöthig für die Rettung der Griechen zu sorgen, nicht der Weisheit wegen von ihnen Kränze zu gewinnen, nein, Timokrates, wir haben zu essen und zu trinken, wie es dem Leibe frommt und genehm ist' [4]). Dieselbe Lehre konnte jedoch, in ihren tiefern Grundgedanken erfasst, selbst zu ernstester Lebensansicht führen. Letzteres war der Fall bei dem römischen Dichter Lucrez.

Lucrez hat sich in seiner Behandlung der Physik auf das Wichtigste der Lehre des Meisters beschränkt. Seine Bücher von der Natur enthalten aber nicht bloss das Wichtigste der Physik und der damit zusammenhängenden Kanonik, sondern auch den wesentlichsten Gehalt der Ethik und somit den Kern der ganzen Philosophie Epikurs. Die enge, innerliche Verknüpfung dieser Theile ist sein besonderes Verdienst; sie erscheint zumeist vermittelt durch seine begeisterte Anschauung der Natur und durch seine ernste, patriotisch theilnehmende Betrachtung der traurigen Verhältnisse seines Vaterlandes und der verderbten sittlichen Zustände seiner Zeit.

Lucrez hat die Schrecknisse des ersten Bürgerkrieges, die Gräuel der Zeit eines Marius, Sulla, Catilina und dessen Genossen vor Augen. Die alte Ordnung des Staates und des gesammten Lebens ist in allen Grundlagen erschüttert und schon dem vollen Zusammensturze

[1]) Plutarch. n. p. s. v. sec. Epic. c. 17 ff. [2]) Clem. Alex. Strom. II p. 417: *οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι... τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες.* S. Ritter a. a. O. 2. Th. S. 109. [3]) Diog. L. X 142. [4]) Plut. n. p. s. v. sec. Epic. c. 16.

nahe: dahin ist schon längst die fromme Scheu vor den Göttern und vor dem Gesetze, die uneigennützig sich hingebende Tugend der Bürger; dagegen sind alle schlimmen Leidenschaften erwacht, dieselben, welche Euripides und Thukydides von ihrer Zeit anführen, Genusssucht, Habgier, Ehrgeiz und Herrschsucht. Lucrez und sein ernster Zeitgenosse, der Geschichtschreiber Sallust, schildern diese Leidenschaften mit den düstersten Farben [1]). Ebensowenig als Sallust ist Lucrez noch von der Hoffnung auf Rückkehr der alten guten Zeit erfüllt; sein Geist ist nicht mehr mit den Bildern der Vergangenheit seines Volkes beschäftigt, er strebt vorwärts nach einer neuen, Alles umgestaltenden Zukunft. Seine Betrachtung weilt aber nicht bloss auf der beschränkten Zeit der Gegenwart, sondern sie ist auch wie die des ältesten Lehrdichters der Griechen, des Hesiod, gerichtet auf den ganzen Entwicklungsgang der Menschheit. Ein gleiches, aus unmittelbarer, trübsalvoller Lebenserfahrung erwachtes Bedürfniss drängt auch den römischen Dichter zu der grossen Frage nach dem Ursprunge des Uebels.

Nach dem vorhin über das Verhältniss Epikurs zu Euripides Bemerkten lag auch für Lucrez der engere Anschluss an Euripides nahe. Die Beziehungen zu dem griechischen Dichter treten aber bei ihm in noch weiterem Umfange und in der augenscheinlichsten Weise der Nachahmung hervor. Schon das im Eingange der Dichtung angebrachte, von der Opferung der Iphigenie genommene Motiv, mit welchem Lucrez die Religion des Volkes angreift, weist auf Euripides zurück, welcher in mehren Stücken den durch die Religion geforderten Opfertod darstellt und daran, wie oben bemerkt ist, seine Polemik gegen den religiösen Wahn des Volkes anknüpft [2]). Gleich Euripides führen Epikur und Lucrez hauptsächlich den Kampf gegen die mythischen Götter, welche durch Fehler und Leidenschaften entstellt sind; sie erheben die Götter über jedes menschliche Bedürfniss, fassen sie auf als Vernunftwesen, die, nur mit dem Geiste erschaubar, in stiller geistiger Weise zu verehren sind [3]); während sie aber deren Wirksamkeit in der Natur und im Leben der Menschen nicht erkennen, verlegen sie die eigentliche Macht des Göttlichen in die eigene Brust, in die menschliche Vernunft [4]). Beide verkennen nicht ganz und gar das Walten einer sittlichen Vergeltung; ähnlich der Ansicht des Euripides fassen sie dieselbe auf in den natürlichen Folgen des Thuns der Menschen und in der unausbleiblichen Strafe des Gewissens, welches durch die innere Angst den Schuldigen verräth [5]). Freilich war Epikurs Kampf gegen den religiösen Glauben überlegter und unter dem Einflusse der entwickeltern Ansichten der Philosophie seiner Zeit zur vollsten Entschiedenheit der Verwerfung aller Einwirkung der Götter auf die Welt und das Leben geschärft; aber grade die entschiedene Verwerfung führte ihn auch wieder auf den Standpunkt der ältern

---

[1]) Sallust. ap. Augustin. de Civit. Dei II 18: Respublica, ex pulcherrima atque optima, pessima ac flagitiosissima facta est.... Maiorum mores non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta, ut merito dicatur genitos esse, qui neque ipsi habere possent res familiares, neque alios pati. Vgl. Montée, Étude sur Lucrèce considéré comme moraliste. Paris 1860. S. 67 ff. [2]) Lucr. I 80—102. In der Schilderung des Vorganges selber weicht Lucrez von Euripides ab. S. Welcker Rhein. Mus. 5. Bd. S. 457. Doch erinnern die Verse 93 und 94: 'nec miserae prodesse in tali tempore quibat, quod patrio princeps donarat nomine regem' an Eurip. Iphig. A. 1220: *πρώτη σ' ἐκάλεσα πατέρα, καὶ σὺ παῖδ' ἐμέ.* [3]) Diog. L. X 123. 139. vgl. 76. 77. Lucret. II 645 ff., V. 115 ff., 146 ff., 1192 ff. [4]) Diog. L. X 135. 144. Lucret. III 322. [5]) Diog. L. 151. Vgl. Menag. Observ. Lucret. V 1149 f.

Naturphilosophen zurück und nöthigte ihn, in die Natur selber die Kräfte zu legen, durch welche Entstehen und Bildung der Welt und ihrer Erscheinungen bedingt sind [1]). Der Dichter Lucrez ist von dem Gefühle der Allmacht der Natur, die aus unendlicher Fülle des Stoffes im unendlichen Raume unzählige Welten hervorbringt, Alles zwanglos und frei aus eigenen, innern Trieben schafft und bildet, so ergriffen, dass er die Natur an sich, obwohl er sie im Sinne Epikurs vollständig entgöttert und entgeistigt, wieder persönlich gestaltet. Wie der griechische Lehrdichter Empedokles, doch mehr noch entsprechend der Weise des Euripides, feiert er die Herrschaft der Göttin Venus [2]); wie Euripides, und stellenweise selbst im Ausdrucke treu folgend, schildert er die Vermählung des Himmels und der Erde und den Aether als den Alles belebenden und beseelenden Erzeuger. Wie Euripides hebt er von der Erde hervor, dass sie aus ihrem mütterlichen Schoosse Alles hervorbringe, allen lebenden Geschöpfen gemeinsam, Thieren und Menschen, das Nöthige darbiete zu ihrer Nahrung und Erhaltung; ferner, dass dieselbe Mutter Erde alles Geborne wieder in sich zurücknehme, dass Alles auf der Erde, in demselben Urgrunde der Stoffe, immer die Gestalt wandle und zwischen Tod und Leben wechsle, und dass die beseelenden Stoffe, die vom Aether kommen, auch wieder zum Aether zurückgehen, welcher das All der sichtbaren Welt umschliesse [3]). Endlich hebt er wie Euripides, und zwar an mehren Stellen, hervor, dass die Erde mit Recht den Namen der Mutter führe, und wie Euripides bringt er mit der Mutter Erde Ceres und Bacchus und Rhea Kybele, die Idäische Erdmutter, in Verbindung und benutzt diese demselben Naturgebiete entstammten bedeutungsvollen Allegorieen zu seiner Erklärung [4]).

Eben diese Euripideischen Naturanschauungen bilden aber nicht nur eine wesentliche Grundlage für die Physik, sondern auch für die Ethik des Dichters. Die ethischen Ansichten des Lucrez sind aber im Wesentlichen dieselben, welche schon früher Euripides aus den gleichen Naturanschauungen hervorbildete, dann von letzterm Epikur zum Aufbau seiner Ethik entlehnte und im Einzelnen weiter entwickelte. Lucrez schöpft die Lustlehre des Meisters Epikur mit Euripides wieder aus derselben ursprünglichen, lebendigen Quelle der Natur. Er umfasst die Natur mit der vollsten Wärme der Empfindung; er ahnt und ergreift deren

---

[1]) Ueber den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die Lehre Epikurs s. meine Abhandl. im Gymnas.-Progr. Köln 1855. S. 14. [2]) S. die vergleichende Zusammenstellung in meinen Quaestiones Lucretianae. Bonn 1847. S. 37 ff. Nachträglich bleibt zu bemerken, dass wahrscheinlich Euripides selber mit den Anschauungen des Empedokles näher vertraut war. Jedenfalls verräth ausser der Auffassung der Göttin Venus seine Art der Schilderung der unaufhörlichen Verbindung und Trennung in der Natur Verwandtschaft mit Empedokles. [3]) Lucret. ed. Bernays. I 251 ff. II 991—1007:

Denique coelesti sumus omnes semine oriundi:
Omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit nitidas fruges arbustaque laeta
et genus humanum, parit omnia saecla ferarum,
pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt,
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adepta est.
Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
in terras, et quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant.
Nec sic interemit mors res, ut materiai
corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis:
inde aliis aliud coniungitur, et fit ut omnes
res ita convertant formas mutentque colores
et capiant sensus et puncto tempore reddant.

[4]) II 598—660 V 792. 818.

innerstes, unbewusstes Leben und Weben in seinem geheimen Zusammenhange mit dem menschlichen Herzen, er fühlt, wie ein gemeinsames Band Natur und Menschenleben umschlingt, wie ein gemeinsamer Grundtrieb Alles belebt und beseelt. Venus hat die Herrschaft über Himmel, Meer und Erde, über alle Geschlechter der lebenden Geschöpfe. Vor ihr weichen die Winde und die Wolken; ihr treibt die bunte Erde liebliche Blumen empor; ihr lachen die Flächen des Meeres, und es zerfliesst in Glanz der beruhigte Himmel. Venus ist besonders wirksam zur Zeit des Frühlings. Sie legt allen lebendigen Geschöpfen schmeichelnde Liebe in die Brust; durch sie allein tritt Jegliches an das Licht des Himmels hervor; durch sie allein gewinnt Alles frohen Lebenstrieb und liebliches Wesen. Diese Göttin wünscht der Dichter auch zu seiner Gehülfin, dass sie seinen Worten ewigen Liebreiz verleihe; von ihr erfleht er Ruhe und Frieden, und nicht bloss für sich, sondern auch für das durch wilden Brand des Krieges bedrängte Volk der Römer [1]). So gibt der Dichter in seiner begeisterten Schilderung der Natur seine höhere ethische Absicht kund; er will den süssen Frieden, die Lust, Liebe und Anmuth, welche in der Natur herrschen, auf das Leben der Menschen übertragen und sein Herz und die Herzen anderer damit erfüllen und beglücken.

Die Anschauung der Natur führt den Dichter noch zu anderer sittlicher Betrachtung. Die Mutter Erde, welche alles aus ihrem Schoosse Geborene ernährt und erhält, und zwar ganz wie es den eigensten Trieben der mannigfaltigen Geschlechter und Arten der Geschöpfe entspricht [2]), bietet auch dem Menschen das, was seine Natur zu ihrer Befriedigung bedarf. Lucrez bemerkt dies an einzelnen Stellen [3]), er führt es aber auch in weiterm Zusammenhange in seiner Erklärung des Entstehens und der Bildung der Welt und der Menschen aus. Es ist sein sichtbares Bemühen, einen ursprünglichen Zustand nachzuweisen, in welchem die Natur wie für die übrigen Geschöpfe, so auch für die Menschen mütterlich sorgte und mit ihren unmittelbaren Gaben deren Bedürfnisse völlig stillte [4]). Er erinnert daran, dass es in seiner Zeit noch Völker gebe, die mit der unmittelbaren Spende der Natur ihr Dasein fristen [5]). Auch da, wo der Dichter den Fortschritt der menschlichen Cultur und die mannigfachen Neuerungen schildert, die sich an den Beginn des Zusammenlebens in der Familie und im Staate und namentlich an den Gebrauch des Feuers und an die Gewinnung der Metalle knüpften, kommt er immer wieder auf den Zustand, in welchem die Natur dem Menschen fast Alles gewährte, zurück, indem er selbst mit dem Tone bittern Ernstes hervorhebt, dass der Zustand des Lebens bei aller Entwickelung sich nicht verbessert habe, sondern verschlimmert [6]). Freilich sieht er den Urzustand nicht als ein goldenes Zeitalter an; im Gegentheile, er weist die übertreibenden Schilderungen der Dichter entschieden zurück [7]) und beschreibt den ersten Zustand der aus dem Schoosse der Mutter Erde hervorgewachsenen Menschen als ein Leben der thierischen Wildheit [8]). Er gibt zu, dass manche ihren Tod fanden im Kampfe mit den wilden Thieren; aber, so bemerkt er im Hinblicke auf die Zeit der Gegenwart, es kamen doch damals nicht gar viel mehr Menschen als jetzt um, wo viele Tausende auf das Schlachtfeld geführt, an einem einzigen Tage dahinsterben, wo das vordem

[1]) Lucr. I 1—44. [2]) I 190 ff. 250 ff. II 661 ff. [3]) I 254. II 594 ff. 995 ff. [4]) V 930 ff. [5]) Ebd. 17 f. [6]) Ebd. 922—1455. [7]) Ebd. 905 ff. [8]) Ebd. 922—1009.

nicht besuchte tückische Meer Schiffe und Mannschaft verschlingt. Freilich fährt er fort, zehrten auch Manche hin wegen mangelnder Nahrung: dagegen werden sie jetzt von schwelgerischer Fülle erdrückt; Manche fanden auch an unbekanntem Giftkraute den Tod: dagegen wird das Gift jetzt geschickter gesucht und für Andere bereitet [1]). — Nach dem frühern, an das erste Naturleben sich anschliessenden Zustande der gesellschaftlichen Ordnung bildet der Dichter seine neuen politischen und socialen Grundsätze [2]). Früher gab den Vorrang in der Gesellschaft nur das, was die Natur dem Menschen verleiht, körperliche Kraft, Schönheit und Vorzüge des Geistes: jetzt, so bemerkt er wieder im Hinblicke auf seine Zeit, gehört das Ansehn und die Herrschaft dem Golde und Silber des Reichen. ‘Denn in des Reichen Gefolg begibt sich gemeiniglich Jeder, ob er auch ausgestattet mit Leibesbildung und Kraft ist. Würde nach wahrer Vernunft der Mensch sein Leben beherrschen, dann wär's grosser Reichthum für ihn bei gleichem Gemüthe mässig zu leben; denn nie gebricht es, wo wenig vonnöthen’ [3]). Ehrgeiz und Herrschsucht treibt die Menschen auf schwindelnde Bahn, von wo sie alsbald der Neid und Verblendung wieder in den Abgrund schmählich hinabstürzt. Der Dichter schliesst daraus: ‘dass weit besser es ist, in ruhiger Stille gehorchen, als nach der Obergewalt, nach des Reiches Herrschaft zu streben’ [4]). Früher, so fährt er fort, genügte dem Menschen, was die Natur zum Theil selber ihm bot, einfache Nahrung, Obdach und Kleidung: jetzt wird das Alles verschmäht; das einfache Plebeierkleid, obwohl es ausreicht und schützt, wird missachtet, und man quält sich ab und erfüllt das Leben mit Krieg um den Besitz des mit Gold durchwirkten Purpurs [5]). Auf diese Weise zeigt der Dichter in dem Fortschritte der Entwicklung der Cultur einen immer weiter gehenden Abfall der Menschheit von der Natur, eine immer weitere Ausschreitung über das Mass des natürlichen Bedürfnisses, ein immer weiteres Wachsen der Begierde, die ‘nach und nach das Leben in die hohe See hineingetrieben und von Grund aus die mächtigen Wogen der Zwietracht erregt hat’. Die Ursache aber, ‘die Schuld, so bemerkt er mit bedeutsamem Worte, liegt in uns selber’ [6]).

Der Mensch muss zurückkehren zu sich selber, zur wahren Einsicht von seiner Natur, zum Bewusstsein seiner Unabhängigkeit von Bedürfnissen. Nur in diesem Bewusstsein und in der Genügsamkeit beruht das Glück des Lebens. Durch diese Einsicht und durch den Gedanken an seine Unabhängigkeit und Freiheit fühlt sich der Dichter hochbeglückt und er schildert seine innere Befriedigung mit den begeistertsten Worten. ‘Ist es süsser Genuss, vom Lande aus auf das vom Sturme der Winde hocherregte Meer und auf die grosse Noth Anderer zu schauen, oder auf die Kämpfe des Krieges in der geordneten Feldschlacht, während man selbst von der Gefahr verschont ist: süsser ist es doch von den heitern Höhen der Weisheit herab auf das Leben zu blicken, wie die Menschen im Irrthum umherschweifen, immer den Weg des Lebens suchen und verfehlen, Tage und Nächte nach den Gütern des Glückes, nach Vorrang und Ansehn, nach Besitz und Herrschaft ringen’ [7]). Der Hochgenuss aber, den der Dichter empfindet, ist nicht niederes, selbstsüchtiges Ergötzen, nicht die Freude an fremdem Unglücke beim Gefühle

[1]) Lucr. V 986—1009. [2] Ebd. 1103—1134. [3]) Ebd. 1113—1118. [4]) Ebd. 1125 f. [5]) Ebd. 1414—1430. vgl. II 34—36. [6]) V 1430—34. 1423: quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. [7]) II 1—16.

eigener Sicherheit [1]), vielmehr wurzelt der Ausdruck in der Stimmung einer tiefen Wehmuth und in dem sichtbar theilnehmenden Bemühen, Andere zu retten und aus der finstern, gefahrvollen Lebensnacht zu demselben Gefühle der Sicherheit und innern Befriedigung emporzuheben. An derselben Stelle, wo der Dichter sein eigenes inneres Glück schildert, weist er auch ausdrücklich darauf hin, dass die körperliche Natur des Menschen nur Weniges bedürfe, und dass die Natur selber das Wenige jedem biete, ja, dass deren Reize und stille Freuden auch dem Geiste Genüsse gewähren, die allen Glanz der Kunst, alle Pracht des Luxus weit übertreffen. ‘Halten im Hause nicht goldene Jünglingsgestalten mit ihrer Rechten flammende Fackeln zu nächtlichem Mahle empor; glänzt das Haus nicht von Silber, strahlt es nicht vom Golde wieder; schallt nicht das Getön der Zither von getäfelten Decken zurück: nun, so bietet dagegen die Natur reiche Ergötzung und mitunter noch lieblichern Genuss, für den Kreis der Vertrauten ein frohes Lager auf weichem Rasen, neben dem rinnenden Bache, im Schatten erhabener Bäume; und auch bei geringem Vermögen stellt sich der freudige Genuss ein, besonders, wann die Witterung lächelt und die Zeit des Jahres die grünende Flur mit Blüthen bestreut’ [2]).

Dieselbe Anschauung der Natur bietet aber dem Dichter noch eine andere Seite der Betrachtung, eine ernste und düstere; denn sie erinnert auch an die unbezwingliche, ewige Herrschaft des dunkeln Todes. Der Dichter erkennt in der Natur ein unzerstörbares ewiges Grundgesetz, nach welchem Alles, was sich im Raume aus den Urstoffen gebildet, auch wieder zerfällt [3]). Unaufhörlich ist das Entstehen und Vergehen, immer greifen Leben und Tod enge ineinander, so dass des einen Geburt des andern Tod, des einen Tod des andern Geburt ist [4]). Und dieser unaufhörliche Wandel aller Dinge geht vor sich in dem Urgrunde derselben Stoffe [5]). Dieselbe Erde, welche Alles aus ihrem mütterlichen Schoosse hervorbringt, nimmt auch wieder Alles in sich zurück [6]). Wie aber die Erde selber als Glied der übrigen bestehenden sichtbaren Welt mit der Zeit sich immer verändert und Stufen des jugendlich kräftigen Wachsens, des Blühens und der abnehmenden Schwäche des Alters verräth [7]), so zeigen auch alle lebendigen Geschöpfe einen Kreislauf des Werdens und der Entwicklung. In diesem Kreislaufe bleiben auch alle Geschlechter, Arten und Einzelwesen in der Regel an ein festes, inneres Mass und Gesetz ihrer Natur, oder an den Trieb gebunden, durch welchen ursprünglich bei

---

[1]) Lucr. II 3: non quia vexari quemquamst iucunda voluptas. [2]) II 20—34. vgl. III 1003 f. V 1390 ff. [3]) V 58. 314. 379: validae immensi aevi leges. [4]) I 262 ff.:

haud igitur penitus pereunt quaecumque videntur:
quando alid ex alio reficit natura, nec ullam
rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena.

II 575 ff.:

Nunc hic nunc illic superant vitalia rerum,
et superantur item. miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt visentis luminis oras:
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast,
quae non audierit mixtos vagitibus aegris
ploratus, mortis comites et funeris atri.

[5]) I 250 ff. II 74 ff. 581 ff. 991 ff. V 317 ff. [6]) V 259: Omniparens eadem rerum commune sepulcrum. [7]) II 1105 ff. 1150 ff. V 818 ff.

der zufälligen Bildung der Welt und der Dinge ihr Bestehen bedingt war [1]). Aber der Mensch, das freie sittliche Wesen, geht über das Mass und den Grundtrieb seiner Natur hinaus. Es beruht dies in dem Wesen seiner Natur: das geistige Leben des Menschen bewegt sich im Grunde immer nur hin in Bangen und Verlangen, in blinden, eiteln Hoffnungen. Diesen natürlichen Zustand des Menschen schildert der Dichter mit folgenden Worten: ‘Uebrigens drehen wir uns und bleiben im selbigen Kreislauf; neues Vergnügen bildet sich nicht durch längeres Leben; sondern so lang’ es uns fehlt, wonach wir schmachten, so dünkt es weit uns das Beste; doch ist es erlangt, so geizt man nach Anderm. Immer erhält ein ähnlicher Durst uns lechzend nach Leben; immer in Zweifel gesetzt vom Glücke des künftigen Tages, was uns der Zufall bringt, was der Ausgang, welcher bevorsteht’ [2]).

Durch die ganze Schilderung des Entwicklungsganges der Menschheit zieht sich der Grundgedanke hin, dass der eigenste Trieb der Natur, der Trieb der Selbsterhaltung, die Begierde und der Durst nach Leben und nach Lebensglück immer mehr durch die Einbildung von neuen Lebensgütern gestiegen und hiermit gleichzeitig die von der Begierde unzertrennliche Furcht und Sorge gewachsen sei. In der ersten Zeit des Naturzustandes kannten die Menschen keine Schrecken der Natur, sie staunten nicht über den Wechsel der Erscheinungen des Lichtes des Tages und des Dunkels der Nacht [3]). Allmählig mit der Bildung der geselligen Zustände und besonders nach Gewinnung des Feuers und der Metalle erwachte immer neues Bedürfniss, und Furcht und Begierde wurden die mächtigsten Hebel des Fortschrittes der Cultur. Furcht, die aus dem Verlangen nach eigener Sicherung hervorging, erzeugte die Gesetze, und die Gesetze erzeugten wieder neue Furcht [4]). Furcht schuf die immer drohenden Gestalten der Götter [5]). Furcht und Begierde, von welchen das ganze Leben der Menschen beherrscht ist, haben aber ihre tiefere, verborgene Ursache in dem Gedanken des Todes. Der Tod, welcher sich in der ganzen Natur, in dem ewigen Wechsel, in der raschen Flucht und Hinfälligkeit aller Erscheinungen sichtbar ausdrückt, ist der geheime Stachel des menschlichen Lebens, der um so mächtiger sticht und quält, je weniger der Mensch in dem Strome der äussern Dinge sich zu beherrschen und bei dem, was das Mass und Gesetz seiner eigenen, wahren Natur vorschreibt, stille zu halten und sich zu begnügen versteht. Desshalb bekämpft der Dichter die Furcht des Todes in der B e g i e r d e z u m L e b e n. Was Euripides, durch ältere philosophische Betrachtung und eigene lebendige Anschauung von der Natur und dem Treiben der Menschen geleitet, schon klar erfasste und bezeichnete, dann Epikur, durch die eigenthümliche Richtung der Philosophie seiner Zeit und nicht minder auch durch das Leben selber gedrängt, weiter verfolgte und zu grösserm Umfange der Lehrsätze practisch philosophisch entwickelte, tritt bei dem römischen Dichter in deutlichster Weise wieder in die Erscheinung, und seine Darstellung ist um so ergreifender, als sie auf der unmittelbarsten, lebendigsten Auffassung des traurigen Lebens der Gegenwart beruht.

Der Dichter sieht das Leben der Menschen seiner Zeit durch die Furcht des Todes von Grund aus getrübt, Alles durch die Farbe des Todes umdüstert, so dass dem Gemüthe

---

[1]) Lucr. II 369 f. 665 f. 707 ff. V 834. [2]) III 1078—1085. [3]) V 971—980. [4]) Ebd. 1134—1159. 1149: inde metus maculat poenarum praemia vitae. [5]) Ebd. 1159—1239. VI 50 ff.

keine Freude rein und ungestört bleibt[1]). Und wenn auch Manche, so bemerkt er, vorgeben, dass sie an Fortleben der Seele nicht glauben und dass sie den Tod weniger fürchten als Krankheit und schmähliches Leben, gerathen sie wirklich in die Lage des Unglückes, dann stellt sich wieder die Furcht ein und sie opfern wieder den untern Göttern. Die Furcht vor dem Tode hält die Prahlenden doch am Leben fest; ihre übertriebene Furcht vor dem Unglücke ist grade das Zeugniss ihres unmässigen Verlangens zum Leben und somit auch ihrer unmässigen Furcht vor dem Tode[2]). Der Dichter schildert hierauf näher das übertriebene Verlangen zum Leben und seinen Gütern in den verschiedenen äussern Erscheinungen, wie die Menschen von Habsucht und von blindem Ehrgeize getrieben, die Schranken des Rechtes übersteigen, zu Genossen und Dienern des Verbrechens werden, innern blutigen Krieg der Bürger stiften, Mord auf Mord häufen, selbst grausamen Sinnes sich über den Tod des eigenen Bruders freuen, den gemeinschaftlichen Tisch der Blutsverwandten hassen und fürchten, das Bündniss der Freundschaft brechen, selbst die heiligsten natürlichen Bande vernichten, indem sie das Vaterland und die theuren Eltern verrathen[3]). Diese Erscheinungen beklagt er als die Wunden des Lebens, und diese Wunden, so sagt er ausdrücklich, werden nicht zum geringsten Theile genährt durch die Furcht des Todes[4]). Denn dem, der nach den Gütern des Lebens verlangt, erscheinen Mangel und Verlust, ein Leben in Verachtung und in bitterer Nothdurft gleichsam als die Schrecken im Vorhofe des Todes[5]). Die Furcht vor diesem Tode im gegenwärtigen Leben, das unruhige Bemühen, ihm zu entfliehen, macht sich selbst in dem bittersten Contraste geltend, dass der den Tod Fürchtende, nach dem Leben Verlangende mit eigener Hand den Tod nimmt, das Leben endet[6]). 'Manche stürzt in das Grab der Wunsch nach Säulen und Namen'[7]). So bekämpft der Dichter mit Epikur auch das Unmass des Strebens nach Ehre und Ruhm, jene mächtige Triebkraft im Leben der Griechen und Römer.

Die Furcht des Todes findet sich aber überall. Sie scheut nicht den Stand der Machthaber und der Könige, nicht den Glanz des Goldes, nicht die Pracht des Purpurgewandes; sie weicht selbst nicht auf der Ebene des Schlachtfeldes bei dem Lärme der Waffen der kampfesdurstigen Legionen oder auf dem Meere beim Kampfe der Flotten[8]). Die Furcht bleibt, sie sitzt tief innerlich in der Brust des Menschen. Der Mensch fühlt die innere Unruhe und Qual, aber er kennt deren Ursache nicht; er wendet sich hierhin und dorthin, flüchtet von einem Orte zum andern, aber aller Wechsel des Ortes, alle Veränderung und Zerstreuung ist vergeblich. Der Mensch irrt sich; das Uebel ist nicht, wie er wähnt, in den äussern

---

[1]) Lucr. III 37—41: et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.

[2]) Ebd. 41—55. [3]) Ebd. 59—87. [4]) Ebd. 63 ff.:
haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.

[5]) III 65—68: turpis enim ferme contemptus et acris egestas
semota ab dulci vita stabilique videntur
et quasi iam leti portas cunctarier ante.

[6]) Ebd. 78—83. [7]) 78: intereunt partim statuarum et nominis ergo. [8]) II 40—54.

Dingen, es wurzelt tief in seinem eigenen Herzen: es ist die krankhafte, unmässige Begierde. Während der Mensch vor den Dingen in der äussern Umgebung flieht, flieht er doch immer nur vor sich selber[1]). — Wie bei der Unkunde der Ursachen der äussern Natur die Angst des Gewissens unter dem Eindrucke der grossartigen Erscheinungen des Himmels, der gewaltigen Ereignisse der Natur, wie des Donners und Blitzes, des wüthenden Sturmes auf dem Meere, die Schreckbilder der zürnenden Götter erzeugt[2]), so erzeugt auch die krankhafte Begierde und die sie begleitende Unruhe und Angst des Gewissens die Schrecken der Unterwelt und des Todes. Gleich dem griechischen Dichter Euripides, welcher in seinem Orestes die Furien aus der Brust des Schuldigen als schreckende Trugbilder aufsteigen lässt, lässt auch Lucrez die Schrecken des Orkus aus dem menschlichen Herzen hervorgehen. Tantalus, Tityus, Sisyphus, Cerberus, die Furien und die sonstigen Schrecken des Tartarus erscheinen dem Dichter nur als die natürlichen Wirkungen der unseligen, folternden Leidenschaften des menschlichen Herzens, nur als 'Lugbilder lebendiger Gestalten, als der Riesenschatten der eigenen Schrecken im hohlen Spiegel der Gewissensangst'[3]). Die unmässige Begierde zum Leben, die keine Schranke kennt, sich in die Ewigkeit hineinträgt, dehnt und steigert auch das Mass der jenseitigen Strafe, und so erzeugt thörichter Wahn im gegenwärtigen Leben Acherontische Qual[4]).

Lucrez hat keine Ahnung von einem freudigen Leben im Jenseits; das Unglück der Zeit, das unselige Treiben der Menschen hat seinen Blick getrübt und erinnert ihn nur an die folternde Qual der Lebensbegierde in der menschlichen Brust, aus welcher nach seiner Ansicht alles Uebel des Lebens entspringt[5]). Demnach ist er einzig bemüht, die Dauer des Lebens auf die diesseitige Welt zu beschränken, das jenseitige Leben ganz zu vernichten. Den heissen Durst nach unsterblichem Fortleben, von welchem er die meisten Menschen nur gequält sieht, sucht er zu stillen durch den Hinweis auf den unsterblichen, ewigen Tod[6]). An seinen ausführlichen Nachweis der körperlichen Beschaffenheit der Seele, ihres engen Zusammenhanges mit dem Körper und ihrer vollständigen Auflösung mit dem Tode knüpft er

---

[1]) Lucr. III 1051—1070: Hoc se quisque modo fugit: at quom, scilicet, ut fit,
effugere haut potis est, ingratis haeret et odit
propterea, morbi quia causam non tenet aeger.

[2]) V 1216—1239. VI 50 ff. [3]) III 976—1022. Vgl. Schiller 'Resignation'. [4]) III 1016—1022:
quae tamen etsi absunt, at mens sibi, conscia factis,
praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis,
nec videt interea qui terminus esse malorum
possit nec quae sit poenarum denique finis,
atque eadem metuit magis haec ne in morte gravescant.
hic Acherusia fit stultorum denique vita.

[5]) I 107 ff.: nam si certam finem esse viderent
aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
religionibus atque minis obsistere vatum:
nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendumst.

[6]) Mors immortalis, aeterna. III 867. 1071—1073. 1085 ff.

noch besondere Gründe an, die mit den Ansichten seines Meisters Epikur und im Wesentlichen auch mit den Aussprüchen des Prodikus, Euripides und mit den bekannten Trostgründen anderer griechischer Philosophen übereinstimmen [1]). Er erinnert an den Unterschied zwischen Leben und Tod, erklärt den Tod als ein Nichtsein, als einen Zustand ohne alle Empfindung, der völlig gleich sei dem Zustande des Nichtseins vor der Geburt oder dem Zustande des tiefsten, ungestörtesten Schlafes. Er tadelt demnach die unmässige Trauer um den Verstorbenen, die entweder in thörichter Weise dem Todten Empfindung von dem Verluste der Güter des Lebens beilege, oder eigensüchtig dem eigenen Schmerze des Verlustes nachhänge [2]). Er hält es selbst für thöricht, den Genuss der Freuden des Lebens zu würzen durch den Gedanken an den Tod und an die Flüchtigkeit der Genüsse [3]). Der Dichter will jede Stimmung der Furcht vor dem Tode unterdrückt wissen; nur in der völligen Freiheit von dieser Furcht sieht er den reinen und wahren Genuss des Lebens gesichert. Unter ganz besonderem Hinweise auf den ewigen, gleichmässigen Wandel und Kreislauf der Dinge und des menschlichen Lebens, auf die gemeinsame Nothwendigkeit des Todes und auf die Ewigkeit desselben im Vergleiche zu der Kürze des sterblichen Daseins verlangt er gleichmüthigen Sinn und sorglose, unbekümmerte Hingabe an den Genuss, den die Gegenwart jedesmal biete [4]). Er will, dass Jeder seine Begierde zum Leben mässige und sich dessen bewusst sei, dass das gegenwärtige Leben nicht durch zeitliche Ausdehnung an Werth gewinne, dass Keiner bei verlängertem Leben von den Gebrechen des Alters, von den Unfällen und dem Wechsel des Glückes befreit bleibe, endlich, dass Keiner das Leben als Eigenthum besitze, und dass im nothwendigen Wandel der Stoffe immer der Aeltere Platz zu machen habe dem Jüngern. Lucrez verlangt also volle Hingabe an den Genuss der Gegenwart, und er verlangt sie, wie Epikur, für jede Lage und für jede Altersstufe, also für den ganzen Zusammenhang des menschlichen Lebens [5]). Der Mensch soll zu jeder Zeit in der Lage sein, aus dem Leben zu scheiden wie ein gesättigter Gast [6]). Er verwirft die gewöhnlichen Klagen über den Tod und leitet dieselben aus dem Unmasse der Begierde her, indem der Mensch in seiner Unruhe und in beständigem Sorgen und Mühen um das Fehlende und Künftige immer das Gegenwärtige hinschwinden, in dem

---

1) Lucr. III 828—1092. Nach einer Angabe bei Plutarch n. p. s. v. sec. Epic. c. 20 muss sich auch Epikur an den Trostschriften betheiligt haben. Die dort erwähnte Schrift über den Tod des Hegesianax ist auch von Diog. L. X 28 angeführt. Vielleicht hat von da Lucrez seine verschiedenen Trostgründe entnommen. Vielleicht schöpfte aber auch Lucrez aus andern Trostschriften und dabei unmittelbar aus Euripides. Die Gründe bei Lucrez III 828—868 finden sich vor im Axiochus 365 D 369 B, bei Plut. Cons. ad Ap. c. 15. Cic. I 6. Die Ansicht in 867—892 war eine sehr verbreitete, namentlich bei den Kynikern und Kyrenaikern. Vgl. Cic. Tusc. I 43 Diog. L. VI 68. 79. Zu 892—917 vgl. Plut. ebd. c. 15. 19. 30. Cic. Tusc. I 13. 36. 46. 49; zu 929—970 Axiochus 367 B. Plut. ebd. c. 10. 15. 28. 34; zu 1022—1044 Plut. ebd. c. 15; zu 1074—1092 Plut. ebd. c. 11. 31. Cic. Tusc. I 36. Offenbare Nachahmung des Euripides ist das Argument 959 f. vgl. Suppl. 1108 ff., ferner 1027 f.: ille quoque ipse, viam qui quondam per mare magnum stravit. Eurip. Cresph. fr. bei Plut. Cons. ad. Ap. c. 15:

Μέγας δυνάστης Κροῖσος, ἢ Ξέρξης βαρὺν
ζεύξας θαλάσσης αὐχέν' Ἑλλησποντίας.

2) III 892—902—910. 3) Ebd. 910—919. 4) Ebd. 929—975. 1022—1050. 1074—1092. 5) Ebd. 929—970. 6) Ebd. 936 f.:

Cur non ut plenus vitae conviva recedis,
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?

beständigen Flusse der Dinge sich fortziehen lasse, ohne jemals in Ruhe bei sich der Dinge zu geniessen [1]). — Was doch, fragt der Dichter, klagst und beweinst du den Tod? War anders das Leben, das du bishero geführt, ein angenehmes Geschenk dir; liessest du nicht gleich wie aus einem durchlöcherten Fasse jegliche Freude zerrinnen und ohne Genuss dir vergehen? [2]) Dieser Gedanke des Dichters führt zur Betrachtung der frühern geschichtlichen Entwicklung der Ansichten vom Tode zurück.

Schon oben ist bemerkt, dass Lucrez mit dem ältesten Lehrdichter der Griechen, mit Hesiod, den Standpunkt gemein hat, dass er die Ursache des gemeinsamen Uebels der Menschheit erforscht. Hesiod fand diese Ursache in der Urschuld des Prometheus, in einem Abfalle von der Gottheit. Pandora öffnete das Gefäss, und es floss das Uebel durch die ganze Natur hin; es blieb in dem Gefässe nach dem Rathschlusse der Gottheit für den Menschen beim Dunkel des Herannahens der Uebel und des Todes nur das Fürchten und Hoffen, das Bangen und Verlangen zurück. Aeschylus verlegt das Gefäss in die Brust des Menschen, in die er durch Prometheus die blinden Hoffnungen einschliessen lässt. Das Gefäss kehrt wieder in dem Mythus der Danaiden; es hat seine besondere Bedeutung in den Mysterien [3]) und in der Lehre der Pythagoreer [4]). Letztere bezeichnen damit den begehrlichen, genusssüchtigen Theil der menschlichen Seele. In gleichem Sinne wird der Mythus von Platon im Gorgias näher gedeutet [5]). Auch Lucrez benutzt den Mythus des Fasses der Danaiden [6]) und deutet ihn in der oben angeführten und noch an anderer Stelle in gleicher Weise auf das menschliche Herz [7]). Lucrez sieht in den Uebeln des menschlichen Daseins die Folge einer Schuld, doch nicht eines Abfalles von der Gottheit, sondern eines Abfalles von der eigenen, vernünftigen Natur. Das menschliche Herz strebt über das wahre Mass und Ziel der Natur hinaus und vergällt sich selbst allen Genuss des Daseins in unruhigem Bangen und Verlangen, in massloser Furcht und Begierde; es erzeugt sich so selber die Schrecken des Jenseits und die Acherontische Qual. Der Dichter drückt es in bestimmtester Weise aus, dass das menschliche Herz einem unreinen und durchlöcherten Gefässe gleiche, in welchem alles Gesammelte verderbe und wieder zerrinne [8]). Ja, er preist grade dies als das grosse, unsterbliche Verdienst des weisen Epikur, dass er die menschliche Brust durch Worte der Wahrheit gereinigt, die Furcht und Begierde gestillt und so der Menschheit den neuen Weg zu freudigem Genusse des Lebens gezeigt habe. — Doch, wie hat der Dichter selber die neue Lebenslust empfunden?

---

1) Lucr. III 933. 955 f. 1044—1050. 2) Ebd. 932 ff. 3) S. Winiewski Ind. lectt. aestiv. Münster 1849. S. 5 ff. 4) Brandis a. a. O. I S. 497. 5) Plat. Gorg. c. 47 f. p. 493 f. 6) Lucr. III 1001—1009. 7) Lucr. VI 17 ff. 8) Ebd. 17—26 ff.:

intellegit ibi vitium vas efficere ipsum,
omniaque illius vitio corrumpier intus,
quae conlata foris, et commoda, cumque venirent;
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,
ut nulla posset ratione explerier umquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.
veridicis igitur purgavit pectora dictis,
et finem statuit cuppedinis atque timoris,
exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes.

noch besondere Gründe an, die mit den Ansichten seines Meisters Epikur und im Wesentlichen auch mit den Aussprüchen des Prodikus, Euripides und mit den bekannten Trostgründen anderer griechischer Philosophen übereinstimmen [1]). Er erinnert an den Unterschied zwischen Leben und Tod, erklärt den Tod als ein Nichtsein, als einen Zustand ohne alle Empfindung, der völlig gleich sei dem Zustande des Nichtseins vor der Geburt oder dem Zustande des tiefsten, ungestörtesten Schlafes. Er tadelt demnach die unmässige Trauer um den Verstorbenen, die entweder in thörichter Weise dem Todten Empfindung von dem Verluste der Güter des Lebens beilege, oder eigensüchtig dem eigenen Schmerze des Verlustes nachhänge [2]). Er hält es selbst für thöricht, den Genuss der Freuden des Lebens zu würzen durch den Gedanken an den Tod und an die Flüchtigkeit der Genüsse [3]). Der Dichter will jede Stimmung der Furcht vor dem Tode unterdrückt wissen; nur in der völligen Freiheit von dieser Furcht sieht er den reinen und wahren Genuss des Lebens gesichert. Unter ganz besonderem Hinweise auf den ewigen, gleichmässigen Wandel und Kreislauf der Dinge und des menschlichen Lebens, auf die gemeinsame Nothwendigkeit des Todes und auf die Ewigkeit desselben im Vergleiche zu der Kürze des sterblichen Daseins verlangt er gleichmüthigen Sinn und sorglose, unbekümmerte Hingabe an den Genuss, den die Gegenwart jedesmal biete [4]). Er will, dass Jeder seine Begierde zum Leben mässige und sich dessen bewusst sei, dass das gegenwärtige Leben nicht durch zeitliche Ausdehnung an Werth gewinne, dass Keiner bei verlängertem Leben von den Gebrechen des Alters, von den Unfällen und dem Wechsel des Glückes befreit bleibe, endlich, dass Keiner das Leben als Eigenthum besitze, und dass im nothwendigen Wandel der Stoffe immer der Aeltere Platz zu machen habe dem Jüngern. Lucrez verlangt also volle Hingabe an den Genuss der Gegenwart, und er verlangt sie, wie Epikur, für jede Lage und für jede Altersstufe, also für den ganzen Zusammenhang des menschlichen Lebens [5]). Der Mensch soll zu jeder Zeit in der Lage sein, aus dem Leben zu scheiden wie ein gesättigter Gast [6]). Er verwirft die gewöhnlichen Klagen über den Tod und leitet dieselben aus dem Unmasse der Begierde her, indem der Mensch in seiner Unruhe und in beständigem Sorgen und Mühen um das Fehlende und Künftige immer das Gegenwärtige hinschwinden, in dem

---

[1]) Lucr. III 828—1092. Nach einer Angabe bei Plutarch n. p. s. v. sec. Epic. c. 20 muss sich auch Epikur an den Trostschriften betheiligt haben. Die dort erwähnte Schrift über den Tod des Hegesianax ist auch von Diog. L. X 28 angeführt. Vielleicht hat von da Lucrez seine verschiedenen Trostgründe entnommen. Vielleicht schöpfte aber auch Lucrez aus andern Trostschriften und dabei unmittelbar aus Euripides. Die Gründe bei Lucrez III 828—868 finden sich vor im Axiochus 365 D 369 B, bei Plut. Cons. ad Ap. c. 15. Cic. I 6. Die Ansicht in 867—892 war eine sehr verbreitete, namentlich bei den Kynikern und Kyrenaikern. Vgl. Cic. Tusc. I 43 Diog. L. VI 68. 79. Zu 892—917 vgl. Plut. ebd. c. 15. 19. 30. Cic. Tusc. I 13. 36. 46. 49; zu 929—970 Axiochus 367 B. Plut. ebd. c. 10. 15. 28. 34; zu 1022—1044 Plut. ebd. c. 15; zu 1074—1092 Plut. ebd. c. 11. 31. Cic. Tusc. I 36. Offenbare Nachahmung des Euripides ist das Argument 959 f. vgl. Suppl. 1108 ff., ferner 1027 f.: ille quoque ipse, viam qui quondam per mare magnum stravit. Eurip. Cresph. fr. bei Plut. Cons. ad. Ap. c. 15:

Μέγας δυνάστης Κροῖσος, ἢ Ξέρξης βαρὺν
ζεύξας θαλάσσης αὐχέν' Ἑλλησποντίας.

[2]) III 892—902—910. [3]) Ebd. 910—919. [4]) Ebd. 929—975. 1022—1050. 1074—1092. [5]) Ebd. 929—970.
[6]) Ebd. 936 f.:

Cur non ut plenus vitae conviva recedis,
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?

beständigen Flusse der Dinge sich fortziehen lasse, ohne jemals in Ruhe bei sich der Dinge zu geniessen [1]). — Was doch, fragt der Dichter, klagst und beweinst du den Tod? War anders das Leben, das du bishero geführt, ein angenehmes Geschenk dir; liessest du nicht gleich wie aus einem durchlöcherten Fasse jegliche Freude zerrinnen und ohne Genuss dir vergehen? [2]) Dieser Gedanke des Dichters führt zur Betrachtung der frühern geschichtlichen Entwicklung der Ansichten vom Tode zurück.

Schon oben ist bemerkt, dass Lucrez mit dem ältesten Lehrdichter der Griechen, mit Hesiod, den Standpunkt gemein hat, dass er die Ursache des gemeinsamen Uebels der Menschheit erforscht. Hesiod fand diese Ursache in der Urschuld des Prometheus, in einem Abfalle von der Gottheit. Pandora öffnete das Gefäss, und es floss das Uebel durch die ganze Natur hin; es blieb in dem Gefässe nach dem Rathschlusse der Gottheit für den Menschen beim Dunkel des Herannahens der Uebel und des Todes nur das Fürchten und Hoffen, das Bangen und Verlangen zurück. Aeschylus verlegt das Gefäss in die Brust des Menschen, in die er durch Prometheus die blinden Hoffnungen einschliessen lässt. Das Gefäss kehrt wieder in dem Mythus der Danaiden; es hat seine besondere Bedeutung in den Mysterien [3]) und in der Lehre der Pythagoreer [4]). Letztere bezeichnen damit den begehrlichen, genusssüchtigen Theil der menschlichen Seele. In gleichem Sinne wird der Mythus von Platon im Gorgias näher gedeutet [5]). Auch Lucrez benutzt den Mythus des Fasses der Danaiden [6]) und deutet ihn in der oben angeführten und noch an anderer Stelle in gleicher Weise auf das menschliche Herz [7]). Lucrez sieht in den Uebeln des menschlichen Daseins die Folge einer Schuld, doch nicht eines Abfalles von der Gottheit, sondern eines Abfalles von der eigenen, vernünftigen Natur. Das menschliche Herz strebt über das wahre Mass und Ziel der Natur hinaus und vergällt sich selbst allen Genuss des Daseins in unruhigem Bangen und Verlangen, in massloser Furcht und Begierde; es erzeugt sich so selber die Schrecken des Jenseits und die Acherontische Qual. Der Dichter drückt es in bestimmtester Weise aus, dass das menschliche Herz einem unreinen und durchlöcherten Gefässe gleiche, in welchem alles Gesammelte verderbe und wieder zerrinne [8]). Ja, er preist grade dies als das grosse, unsterbliche Verdienst des weisen Epikur, dass er die menschliche Brust durch Worte der Wahrheit gereinigt, die Furcht und Begierde gestillt und so der Menschheit den neuen Weg zu freudigem Genusse des Lebens gezeigt habe. — Doch, wie hat der Dichter selber die neue Lebenslust empfunden?

---

[1]) Lucr. III 933. 955 f. 1044—1050. [2]) Ebd. 932 ff. [3]) S. Winiewski Ind. lectt. aestiv. Münster 1849. S. 5 ff. [4]) Brandis a. a. O. I S. 497. [5]) Plat. Gorg. c. 47 f. p. 493 f. [6]) Lucr. III 1001—1009.
[7]) Lucr. VI 17 ff. [8]) Ebd. 17—26 ff.:

intellegit ibi vitium vas efficere ipsum,
omniaque illius vitio corrumpier intus,
quae conlata foris, et commoda, cumque venirent;
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,
ut nulla posset ratione explerier umquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.
veridicis igitur purgavit pectora dictis,
et finem statuit cuppedinis atque timoris,
exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes.

Wenn der Rückblick auf die frühere Entwicklung der Ansichten bei Epikur eine Verwandtschaft mit Euripides auch darin wahrnehmen liess, dass bei allem Bemühen um Gewinnung und Sicherung eines heitern und freudigen Lebensgenusses doch der Grundzug seiner Lehre ernst und düster blieb, so ist dies bei Lucrez in noch höherm Grade der Fall. Der Dichter findet in der neuen Lehre Epikurs ein Heil für die ganze Menschheit, das Licht, welches die Finsterniss verscheucht; er ist erfreut, dass die Lehre schon durch viele Völker verbreitet, die Herzen mit neuen Tröstungen erfüllt [1]). Während er weiss, dass in der sittlichen Natur des Menschen vom Ursprunge her Unordnung herrscht, jeder einzelne Mensch von Natur mit schlimmen Neigungen behaftet ist, die sich nie völlig unterdrücken lassen, vertraut er doch, mittels der neuen Lehre durch vernünftige Einsicht zu einem Leben zu gelangen, welches gleich sei dem der Götter [2]). Der Dichter fühlt sich auf den Höhen der neuen Weisheit, von welchen aus er mit seinem Blicke in die unendlichen Räume des Weltalls eindringt, die finstere Nacht des Acheron in den Tiefen der Erde durchbricht und aufwärts durch die drohenden Erscheinungen des Himmels sich den Weg zu den lichten Sitzen der ewig seligen Götter öffnet, hochbeglückt [3]). Nicht minder fühlt er sich beglückt in dem Bewusstsein der Freiheit und Unabhängigkeit, die ihn über die Wirrsale des Lebens und die unseligen Bestrebungen der Menschen erhebt [4]). In begeistertem Ausrufe erhebt er den Erfinder der neuen Lehre zu den Göttern [5]). Aus der begeisterten Stimmung des Dichters lässt sich herausfühlen, dass er auch selbst von Hoffnung auf unsterblichen Ruhm erfüllt ist [6]). Aber bei allen diesen erhebenden Gedanken herrscht doch auf dem Grunde seines Herzens eine tiefe Wehmuth und ein düsterer Ernst. Das menschliche Dasein hat für den Dichter im Allgemeinen keinen höhern Werth. Obgleich Epikur es ausdrücklich verbietet, kann der Dichter nicht umhin, wieder mit Euripides die verzweifelnde Ansicht auszusprechen, dass es kein Uebel sei, nicht geboren zu sein, dass das Kind mit Weinen in das Dasein trete, in welchem so vieles Uebel seiner warte [7]). Während er sich gehoben fühlt in dem Gedanken, dass die Natur und das Leben, von aller Einwirkung der göttlichen Mächte befreit, nur dem innern Lustdrange folge, kann er es nicht umgehen, auch wieder den dunkeln Gang des Zufalls anzuerkennen und eine gewisse verborgene Macht des Geschickes, welche, wie der Blitzstrahl gewöhnlich auf die Höhen niederfährt, die Grössen der Menschen trifft, sie von dem Gipfel der Bahn, die sie in rastlosem Streben erstiegen, wieder herabschleudert [8]), welche die menschlichen Dinge und die Zeichen der Würde und Macht unter die Füsse wirft und mit ihnen ihr Spiel treibt [9]). Der Dichter kann dem Einflusse der Furcht, die er bekämpft, doch sich selbst nicht entziehen.

---

[1]) Lucr. V 9 ff. [2]) III 307 ff. [3]) I 62 ff. III 14 ff. [4]) II 1 ff. [5]) V 1 ff. vgl. III 1 ff. [6]) I 921 ff. III 1 ff. [7]) V 176:

> Quidve mali fuerat nobis non esse creatis?

226 f.:

> vagituque locum lugubri complet ut aequumst
> cui tantum in vita restet transire malorum.

[8]) III 1074 ff. V 1123 ff. [9]) Ebd. 1231:

> usque adeo res humanas vis abdita quaedam
> opterit, et pulchros fascis saevasque secures
> proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

Nur die Furcht vor den Wechselfällen des Geschickes bestimmt ihn, fern zu bleiben von den thätigen Bestrebungen der Menschen und sich in die Stille und Ruhe eines Lebens in geistigem Genusse zu flüchten [1]). Der Stachel des Todes, den er völlig zu vernichten sucht, sitzt tief eingebohrt in seinem eigenen Herzen. Der Dichter kann den Lebensgenuss, die Lust, die er sucht, nur gewinnen und sichern durch den Gedanken an die Kürze und Hinfälligkeit des Lebens und an die Ewigkeit des Nichtseins im Tode. Lucrez, eine lebendige und wahrhaftige Stimme seiner unglücklichen Zeit, lässt erkennen, dass der Menschheit Noth that die Stunde der Erlösung und jener völligen Ueberwindung des Todes, die der Apostel mit siegesfrohen Worten verkündet: 'Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Wo ist, o Tod, dein Stachel?' [2])

---

[1]) Lucr. V 1125 ff. [2]) 1. Korinther 15, 54 f.

